Ethos y Polis : base para la reconstrucción de la filosofía política

Cruz Prados, Alfredo

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del Copyright. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

© Copyright 2015

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 978-84-313-5556-2

Diseño y composición digital: Coffee Design (Dublín, Irlanda)

EUNSA Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España

Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54 - E-mail: info@eunsa.es

Índice

CAPÍTULO I: INSUFICIENCIA DE LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS ACTUALES
- 1. La irrealidad del liberalismo
- 2. La lógica del Estado moderno
- 3. El comunitarismo y la política de la diferencia
- 4. La doctrina de la sociedad civil
- 5. La necesidad de rehabilitar las categorías políticas "republicanas"

CAPÍTULO II: LA RACIONALIDAD POLÍTICA COMO RACIONALIDAD PRÁCTICA
- 1. La disolución moderna del saber político
- 2. El "ethos" común: condición de la racionalidad práctica
- 3. El agente: sujeto del conocimiento práctico
- 4. El conocimiento práctico como apelación a un "ethos" personal
- 5. La conformidad entre el "ethos" subjetivo y el "ethos" objetivo
- 6. "Ethos" y "logos" en el arte de la retórica

CAPÍTULO III: DE LA ÉTICA DE LA VIRTUD A LA ÉTICA POLÍTICA
- 1. La norma al servicio de la virtud
- 2. La impracticabilidad de la ética kantiana: es imposible obrar por la ley
- 3. El virtuoso obra por inclinación
- 4. La virtud: apetencia y competencia
- 5. La mejor forma de amor propio. El carácter social de la moral
- 6. La perfección ética como perfección ciudadana: la supremacía de la ética política

CAPÍTULO IV: EL ETHOS POLÍTICO
- 1. La "polis" como "ethos" supremo
- 2. La invalidez de toda concepción compositiva de la "polis"
- 3. Un "ethos" supremo y necesariamente limitado
- 4. Acción política y autoconfiguración
- 5. ¿Cabe un juicio ético sobre la "polis"?
- 6. Acción política e institución

CAPÍTULO V: LA ESPACIALIDAD DEL ETHOS POLÍTICO
- 1. La "polis": una comunidad que comparte el orden de un espacio
- 2. El "lugar" del hombre: un espacio físico elevado a la condición de

"ethos"
3. La ciudad, el habitar y el ciudadano: las tres formas de la integración humana
4. La medida del tiempo de un orden del espacio
CAPÍTULO VI: LO PÚBLICO Y LO PRIVADO
1. Las razones políticas de una distinción política
2. El fundamento político de la ética económica
CAPÍTULO VII: LO POLÍTICO Y LO JURÍDICO
1. La esencial politicidad del derecho
2. El dominio colectivo: fundamento de la propiedad
3. La vinculación entre derechos y bienes comunes, frente al liberalismo
4. Crítica de la doctrina sobre los derechos humanos
CAPÍTULO VIII: RAZÓN Y FORMA DEL PODER POLÍTICO
1. El poder político: el poder de la "polis"
2. Legitimidad y necesidad del poder
3. El régimen político
4. Democracia y representación

"Es necesario estudiar la sociedad por los hombres, y los hombres por la sociedad: cuantos quieran tratar separadamente la política y la moral jamás comprenderán ninguna de las dos"

(J. J. ROUSSEAU, *Emilio)*

Introducción

Desde los inicios de la filosofía, la vida política ha constituido uno de los temas más tradicionales y persistentes de la especulación filosófica. No es extraño que la filosofía haya prestado una notable atención a la política, ya que la misma filosofía surgió en el seno de la *polis*: en el contexto de una vida humana que se había hecho vida política. La filosofía política, la reflexión filosófica acerca de la vida política, puede ser entendida como el momento en el que la filosofía se vuelve sobre las condiciones vitales de su misma posibilidad, y las toma como objeto de su consideración.

Sin embargo, en las últimas décadas, la filosofía política ha sido notablemente desatendida: su cultivo ha sido casi abandonado ante la eclosión de las ciencias sociológicas, de orientación más o menos objetivista y, en ocasiones, naturalista. Quizá, tras la era de las grandes ideologías, se ha querido contrastar las ambiciones ideológicas con una fuerte dosis de objetivismo social, poniendo así freno a la pretensión, por parte de diferentes mesianismos políticos, de dominar completamente la modelación de la realidad social.

Es verdad que, en la actualidad, asistimos a una cierta revitalización de la filosofía política, y con el presente trabajo no deseo otra cosa que colaborar al fortalecimiento de este renacer. Pero por el momento –y hasta donde llega mi conocimiento–, ese renovado cultivo de la filosofía política se ha limitado al tratamiento de cuestiones parciales y de problemas coyunturales. Existen muchas y muy valiosas monografías sobre temas y aspectos particulares de la realidad política, pero carecemos casi por completo de visiones comprehensivas de esa realidad. Formular una concepción general y sistemática de la política es, sin duda, un empeño altamente arriesgado y ambicioso; pero a pesar de las dificultades que entraña, constituye una tarea que es necesario emprender. Necesitamos contar con una comprensión global de la realidad política, pues sin ella, ni siquiera podemos evaluar con fundamento el acierto o desacierto del tratamiento que demos a cuestiones particulares y de las soluciones propuestas para estas cuestiones. Sin una visión panorámica de la política, no podemos saber si nuestro diagnóstico acerca de un problema político concreto es válido o no; si estamos teniendo en cuenta todos los factores –y según el orden de su importancia– que sería necesario considerar para alcanzar una definición adecuada del problema, y, en consecuencia, no podemos fundamentar suficientemente que la solución aplicada a ese problema sea racional en cuanto solución política. En última instancia, sin el marco general de una concepción global de la realidad política, no podemos conocer certeramente qué es lo que hace políticos a los problemas que denominamos problemas políticos: en qué consiste y radica su politicidad, y por qué su solución corresponde a la actividad política.

Tomar conciencia de estas dificultades implica, en el fondo, plantearse la cuestión de si poseemos o no patrones sólidos de racionalidad para nuestra acción política –y, en último extremo, para nuestra acción en general–. Mi apreciación es que, en buena medida, carecemos de esos patrones. Esta carencia se pone de manifiesto, por ejemplo, en el carácter interminable de muchas discusiones sobre conflictos colectivos, en las que cada interlocutor está hablando, en verdad, de cosas diferentes; en la falta de criterio y orientación clara que se aprecia en el modo de enfocar numerosas cuestiones; y en la progresiva complejidad y especiosidad que va adoptando la búsqueda de soluciones para problemas que, en primer lugar, han sido mal definidos.

No es posible que estemos provistos de criterios de racionalidad para nuestra acción política –criterios de racionalidad práctica– si carecemos de una concepción clara de aquello en lo que consiste la actividad política y la vida política en su conjunto: si carecemos, pues, de una filosofía política. Sin saber qué estamos haciendo –en qué consiste nuestro obrar– cuando actuamos y vivimos políticamente, es imposible que podamos definir la medida de la racionalidad de nuestra acción política: es imposible que podamos justificarla, reconociendo cuándo y por qué esa acción es racional. Y esta carencia de patrones de racionalidad práctica afectará también a otros ámbitos de nuestro obrar –a nuestra acción ética, jurídica, económica, etc.– en la medida en que la política afecte a esos ámbitos y sea condición para la acabada constitución de ellos como ámbitos prácticos.

No es infrecuente que lo político sea percibido como un ámbito aleatorio y no racionalizable; como un campo de actividad del que no cabe –ni es necesario– un conocimiento que, sin gozar de exactitud, pueda tener seriedad y rigor. Y llama la atención que, estimando –o, más bien, desestimando– así lo político, se piense, no obstante, que nuestra actuación en otros ámbitos es suficientemente racional, sin plantearse con detenimiento la relación que pueda haber entre lo político y los demás ámbitos de la existencia humana. En el fondo, ese modo de pensar supone una implícita concepción política, cuya validez no es sometida a un análisis consciente y racional. Por arriesgada y difícil que sea su elaboración, necesitamos disponer de una filosofía política, ya que, de lo contrario, no podremos evitar estar pensando y actuando sobre la base de una implícita e inconsciente concepción política.

Por todo esto, pienso que vale la pena el intento de reconstruir la filosofía política: el esfuerzo por recuperar y rehabilitar la filosofía política como indagación racional acerca de la naturaleza y sentido de la realidad política en su conjunto. Esta reconstrucción merece la pena, por mucho que ensayar y proponer una concepción general de la política pueda tener como resultado un esquema conceptual siempre revisable, corregible y abierto a ulteriores desarrollos.

La función que corresponde propiamente a la filosofía política no es otra que indagar en qué consiste la realidad política; qué tipo de vida y actividad es la vida y actividad

política; qué estamos haciendo cuando actuamos políticamente, cuando realizamos acciones políticas; y, en consecuencia, de qué índole es la racionalidad de estas acciones: qué razones son razones verdaderamente políticas. Sólo después de esta indagación estaremos en condiciones de debatir con sentido qué razones políticas son razones políticas verdaderas, válidas y acertadas, y qué medidas o propuestas políticas son realmente pertinentes y justificables. Mediante la comprensión de qué significa realmente la existencia política, la filosofía política se ordena a proveernos de patrones de racionalidad política. Y necesitamos de esta provisión, porque, como la historia demuestra, ningún tipo de vínculo o estímulo no político sirve de recurso para garantizar una convivencia armónica y pacífica.

A la filosofía política no le corresponde, por tanto, proponer fórmulas políticas concretas, ni abogar en favor de proyectos políticos determinados. A lo largo de estas páginas, no se propugnan medidas políticas particulares o específicas líneas de acción. Cuando se critican algunas de éstas –tomadas como ejemplo–, no se hace en razón de su contenido en sí, sino por la invalidez de su aparente justificación y por la falta de comprensión de la realidad política, que reside en esas medidas concretas o en el modo habitual de entenderlas. La propuesta que aquí se hace no es la propuesta de una acción política, sino la de un cambio conceptual, de un cambio de categorías para entender la acción política. No se trata tanto de que tengamos que alterar la realidad política, como de que necesitamos, primera y principalmente, modificar nuestros conceptos y términos, para comprender la realidad política. Con bastante frecuencia, el lenguaje que utilizamos para hablar de la realidad política nos oculta esta misma realidad: lo que realmente estamos haciendo al actuar políticamente.

Por esto, el presente trabajo se abre con un análisis crítico del liberalismo, tomado éste como universo conceptual y terminológico. A este universo pertenecen la mayoría de los elementos que configuran la forma actual de pensar y hablar sobre lo político, con independencia incluso de que se propugnen o no ideales liberales. Por esto mismo, esta crítica del liberalismo no apunta directamente –ni necesariamente– contra propuestas políticas concretas que puedan denominarse liberales, sino que se dirige fundamentalmente contra las categorías y conceptos que caracterizan al liberalismo como forma de pensar lo político, intentando mostrar que esas nociones no expresan la realidad de nuestra praxis política: ni siquiera la realidad de las propuestas políticas concretas que se denominan liberales.

No pocas de las medidas políticas "liberales" –del pasado y del presente– pueden ser, en su materialidad, válidas y provechosas. Pero lo que a la filosofía politica compete en primer lugar es analizar la validez de las justificaciones que el pensamiento liberal ha dado y da para esas medidas prácticas. Lo que caracteriza al liberalismo como tal, no son necesaria ni fundamentalmente las propuestas determinadas que formula –que quizá pueden ser sostenidas, y de mejor manera, desde bases no liberales–, sino el modo de comprender y justificar esas propuestas. De igual forma, lo que define esencialmente al

nacionalismo no es el propugnar un proyecto político determinado –por ejemplo, la separación e independencia de una parte del territorio de un Estado–, sino el tipo de justificación que se aduce para dicho proyecto. De hecho –como muestra la historia–, la argumentación nacionalista puede conducir a un tipo de proyecto o a otro: separatista o integrador, o ambas cosas al mismo tiempo. Respecto del liberalismo, del nacionalismo y de cualquier otra forma de pensamiento político, lo decisivo y primordial es la cuestión de si sus conceptos y razones son válidos como conceptos y razones políticas, es decir, si sus nociones nos permiten una comprensión acertada de la realidad política y nos proporcionan así el material adecuado para la elaboración de argumentaciones políticas auténticas.

Por último, tengamos en cuenta que lo que a la filosofía política le compete decir acerca de la vida humana en común, por amplio y radical que sea, siempre será limitado y parcial. El conocimiento filosófico puede que alcance lo más fundamental y esencial de una realidad; pero lo fundamental y esencial –precisamente por serlo– es siempre algo, en cierto sentido, parcial: es *sólo* lo fundamental y esencial de una realidad. No obstante, contar con lo que la filosofía política puede decir acerca de la vida humana en común, aceptando al mismo tiempo los límites de este contenido, es condición necesaria para poder alcanzar una comprensión más acabada y completa de los asuntos humanos, y para la racionalidad de esta misma comprensión.

CAPÍTULO I: INSUFICIENCIA DE LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS ACTUALES

1. LA IRREALIDAD DEL LIBERALISMO

Algunas de las más recientes corrientes de pensamiento contrarias al liberalismo son insuficientes como críticas de esta ideología, por cuanto consisten en meras *reacciones* en contra. En el ámbito del pensamiento, entiendo por *reacción* una doctrina que, aunque propugna lo contrario que su antagonista, continúa actuando dentro de la misma conceptografía que ésta y, en el fondo, acepta la definición de los términos establecida por la doctrina que critica. Así, por ejemplo, la filosofía vitalista propugnó y exaltó el valor de lo vital y volitivo frente a la asfixiante frialdad del racionalismo, pero su misma reacción implicaba la aceptación de la definición racionalista de la razón. Dentro del pensamiento específicamente político, Locke defendió, frente a Hobbes, el establecimiento de límites constitucionales para el poder, pero seguía entendiendo el poder como Hobbes lo había definido. Más tarde, Marx propuso la eliminación de la propiedad privada, que tanto había valorado Locke, pero de hecho tenía el mismo concepto de propiedad que Locke.

Lo mismo puede decirse de líneas de pensamiento que critican el liberalismo, como son el comunitarismo y la doctrina de la sociedad civil. Censuran propuestas liberales y buscan la recuperación de aspectos ciertamente desatendidos por el liberalismo, pero siguen concibiendo lo político en los términos en que lo concibe el liberalismo: en términos estatales; el Estado continúa siendo el marco de su reflexión, y su concepto del Estado no dista apenas del concepto liberal. Esta es quizá la causa de que ninguna de esas dos doctrinas hayan podido en realidad pasar de la *pars destruens* y ofrecer una verdadera propuesta alternativa al liberalismo. Al contrario, en no pocas ocasiones, ha sido el liberalismo el que ha sido capaz de incorporar muchas de las críticas recibidas, sin dejar por ello de ser liberal. No han tardado en aparecer posturas mixtas, como las de Raz y Kymlicka[1] entre otros, que ponen de manifiesto la ausencia de un antagonismo verdaderamente radical.

Una verdadera crítica no puede ser, por consiguiente, una mera reacción en contra, un simple movimiento pendular respecto de propuestas o valoraciones, que se desliza sostenido por el mismo eje conceptual. Una crítica verdaderamente radical –en nuestro caso– al liberalismo no ha de dirigirse principalmente contra sus propuestas y objetivos, sino contra su misma realidad en cuanto ideología política. Si el liberalismo es criticable, lo es porque sencillamente no es real. Criticar el liberalismo y decir que no es real significa criticar y negar su realidad como ideología política, es decir, negar que lo político

pueda ser, en realidad, concebido y –mucho menos– puesto en práctica como el liberalismo dice concebirlo y practicarlo. El liberalismo es irreal porque, en verdad, no es ni hace lo que afirma ser y hacer. Su falsa auto-imagen se debe a una deficiente percepción del carácter de lo político, que le impide reconocer su propia irrealidad como sistema político.

Para mostrar lo dicho, articularé mi argumentación centrándola en la consideración de algunos de los más emblemáticos postulados del liberalismo.

a) *Estado neutral*

El liberalismo sostiene la necesidad de un *Estado neutral*. Respecto de esta cuestión, podemos decir, en primer lugar, que el Estado podrá ser neutral en relación con lo no-político; no, obviamente, respecto de lo político; y que neutralidad significa aquí la abstención, por parte del Estado, de gestionar aquello que no sea político. Hasta aquí, no hay nada nuevo ni específicamente liberal: esto se cumple en toda forma política. Pero qué sea político y qué no lo sea depende de los fines que el Estado se proponga como propios. El Estado podrá ser neutral respecto de aquellas cuestiones que sean ajenas a sus fines, y en la medida en que lo sean. La neutralidad del Estado no puede significar carencia de fines. Un Estado neutral no es un Estado que no se proponga fines, y establecer su neutralidad no equivale a eliminar de la esfera pública la discusión sobre fines, como afirma el liberalismo.

Por otra parte, la neutralidad estatal es verdadera si se entiende –como antes se ha dicho– como la no gestión por parte del Estado de lo no-político, pero no es real si se entiende como neutralidad de lo político respecto de lo no-político –digamos, lo privado o lo social, sin matizaciones que habrá que añadir más tarde–. Pensar que lo político pueda ser neutral respecto de lo no-político, es no ser consciente de cómo la configuración de lo político está afectando a nuestro modo de vivir: también, a nuestro modo de vivir lo privado. De esta falta de consciencia adolece el liberalismo. Así, por ejemplo, en un Estado neutral respecto de la religión, el contenido de los diversos credos no quedará, obviamente, alterado; pero cada creyente, por muy convencido que esté de la verdad de su fe, vivirá socialmente su religión como una religión *más*, como una opción personal de entre un conjunto de posibilidades. Es esto precisamente –el modo de vivir socialmente la religión– lo que diferencia al fundamentalista del que no lo es, y no, la religión que se tenga. Si el Estado se declara neutral frente a las notas del matrimonio, la disolubilidad o indisolubilidad de éste sólo podrá ser vivida como una preferencia individual; tan individual, que alguien que rechace internamente el divorcio, si su cónyuge decide divorciarse, no podrá evitar encontrarse socialmente divorciado, es decir, que su estado civil sea el de divorciado, y que así figure en todo documento oficial.

Pensar que cabe un tipo de Estado que no afecte a nuestro modo de vivir lo privado, que podemos configurar lo político sin, por ello, estar alterando la forma de lo no-

político, es sencillamente ser inconscientes de lo que estamos haciendo y, por tanto, carecer de autonomía, contra lo que propugna el liberalismo.

La idea liberal de un Estado neutral va siempre acompañada de una concepción sistémica de lo social, y fomenta esta concepción. El Estado neutral es situado frente a una realidad social constituida por un conjunto de diversas esferas autónomas, dotadas de una dinámica y una lógica inmanentes, que se articulan según una necesidad sistémica. La política adquiere, así, el carácter de una técnica, cuya misión es la construcción de un producto –el Estado– que permita, entre los engranajes de su mecánica, el despliegue de procesos colectivos autónomos. Este modo de pensar conduce a creer que estamos ante un conjunto de procesos unidimensionales y regidos por regularidades internas –casi como si se tratara de fenómenos naturales–, lo cual invita a entender el saber acerca de lo social como conocimiento teórico, científico-técnico, y no como conocimiento práctico: de aquello que no es proceso sino acción. Cuánto ha permeado esta imagen de lo social la mentalidad actual se manifiesta en nuestra frecuente disposición a confiar la solución de los conflictos a sistémicas racionalidades anónimas, al mercado, mientras desconfiamos de la deliberación pública y de la posibilidad de su racionalidad.

Como destacado representante del pensamiento liberal, Hayek concibe el orden social como el resultado espontáneo de anónimos procesos colectivos, que no responden a la intención consciente de nadie. La función del poder es sólo reducir al máximo el total de coerción presente en una sociedad. Hacer del orden social una meta consciente, una finalidad deliberada, un diseño humano –es decir, una acción–, implica, para Hayek, imposición, racionalismo y totalitarismo. Según él, el liberalismo encierra un cierto antirracionalismo, la conciencia de los límites de la mente humana, y la aceptación humilde del curso de procesos sociales que nadie ha diseñado y que nuestra razón no puede justificar por completo[2].

El liberalismo, por tanto, parece liberar al individuo del intervencionismo del Estado –creando un Estado neutral– para, después, dejar al individuo sometido a un conjunto de necesidades sistémicas, de lógicas inmanentes y ciegas. La tan propugnada autonomía del individuo acaba, a la postre, casi vacía de contenido. Perseguir, mediante el establecimiento de un Estado neutral, que el hombre sea autónomo en la sociedad, conduce en realidad a convertir la sociedad en un proceso autónomo respecto del hombre. La autonomía que le queda al individuo no es la que corresponde a un ser moral y político, a un ciudadano, sino sólo la propia de un consumidor, capacitado para ejercer una selección propia entre los productos provistos por el mercado[3].

Como Pascal Bruckner ha afirmado con cierta ironía, cuatro siglos de emancipación desembocan en la posibilidad de elegir entre varias marcas de detergente[4]. El Estado neutral del liberalismo otorga la libertad al individuo a condición de trivializarla. No puede ser de otro modo. Si el Estado neutral se presenta como válido por dejar intacto nuestro vivir social, la contrapartida necesaria es que tampoco nuestro vivir social puede afectar

al Estado: nuestras decisiones carecen de toda trascendencia pública.

Para evitar esto, es preciso abandonar toda concepción sistémica de lo social –correlato natural del Estado neutral–, y recuperar una concepción práxica, que nos permita reconocer que la sociedad no es proceso sino acción común, proposición de fines y creación de un *ethos* institucional. Una concepción así, incluye lógicamente el reconocimiento de la índole política de la sociedad, es decir, la conciencia de que la forma que adopte nuestro vivir social es fruto de nuestra consciente y deliberada auto-determinación colectiva. Que la sociedad es política por naturaleza, significa que es objeto de configuración, y constante reconfiguración, activa y común. Por consiguiente, no existe un orden social natural y espontáneo, como sugiere el liberalismo; y pensar lo contrario, sólo conduce a ocultar las decisiones y los agentes que lo están configurando activamente. En el fondo, no es más que un modo de enajenación y de heteronomía.

Esto es, precisamente, lo que denunció, hace más de un siglo, el movimiento democrático, reivindicador del sufragio universal, desenmascarando las pretensiones de neutralidad y naturalidad del orden legal liberal, tanto político como económico.

b) *Anti-perfeccionismo*

Otro rasgo central del liberalismo es el llamado *anti-perfeccionismo*. El Estado liberal, que se proclama neutral, no se propone perfeccionar al hombre, y renuncia a la promoción de toda forma de vida buena. Nuevamente, nos encontramos ante una pretensión imposible, ante una irrealidad.

El liberalismo no parece consciente de que el perfeccionamiento humano no es algo absoluto y monolítico, que tenga un solo contexto como ámbito de su realización. El hombre se perfecciona según diferentes dimensiones o formalidades de su subjetividad, y en el seno de diferentes contextos o comunidades. Y tengamos en cuenta que *todas* esas formas de perfeccionamiento son formas de perfeccionamiento *moral*. Sólo sabemos acabadamente qué es bueno, qué es perfectivo, para un individuo, cuando conocemos qué es bueno o perfectivo para la comunidad a la que pertenece. Así, por ejemplo, sólo *en* la Iglesia –por referencia a su bien o fin– podemos conocer lo que es bueno –hacer u omitir– para un individuo en cuanto fiel; sólo *en* la familia podemos saber qué es bueno para un individuo en cuanto padre o hijo; sólo *en* el Estado podemos conocer qué es bueno para un individuo en cuanto ciudadano. En cada comunidad –en cada *ethos*–, la moral comprende aquello que afecta al objetivo de esa comunidad, y la moralidad de cada individuo, su perfección moral, comprende todo aquello que afecta a los objetivos de las comunidades a las que pertenece.

El Estado liberal crea inevitablemente una sociedad liberal, que no tiene como *ethos* la ausencia de *ethos*, sino que constituye uno determinado, que conlleva una particular jerarquización de cualidades humanas, entre las primeras de las cuales se encuentra, por

ejemplo, la tolerancia. En ese *ethos*, no sólo continúa siendo posible el preguntar quién es un *buen* ciudadano, sino también el hecho de que esa pregunta sea una cuestión pública[5]. Seguimos hablando de bien, de perfección humana –de moral, por tanto– en el seno de un Estado liberal.

El liberalismo, para evitar la influencia política de la religión y, en general, de lo que Rawls llama "doctrinas comprehensivas", elimina –se-gún dice–, de la esfera pública, las cuestiones sobre fines; como si sólo la religión –o equivalentes– hablara de fines, como si todo perfeccionismo fuera religioso.

La moral está constituida por las exigencias que plantea la plenificación de una identidad humana: una identidad común, configurada en comunidad, que es realizada singularmente en plenitud. Fuera de toda comunidad, tomado el hombre como abstracto ser humano, la plenitud humana, el *telos* que convoca al hombre, carece de la suficiente determinación para poseer eficacia práctica: no se sabe *prácticamente* en qué consiste. Toda *praxis* o acción humana –también la acción social o política– es acción moral en cuanto que a través de ella, y en ella, una identidad humana se está plenificando. Por consiguiente, el conjunto orgánico de esas acciones perfectivas, plenificantes, constituye una forma de vida buena: la forma de vida buena que corresponde al *ethos* en el que tienen lugar esas acciones, y en el que se configura esa determinada identidad.

El Estado liberal no representa ninguna excepción en este punto. Tal Estado constituye un *ethos* liberal, en el cual el hombre adquiere una identidad peculiar, cuya plenitud le plantea exigencias prácticas, y, respecto de las cuales –esa plenitud y esas exigencias–, el Estado no es, en modo alguno, indiferente, sino claramente perfeccionista. La diferencia está sólo en el tipo de identidad que proporciona al individuo, que no es otra que la de puro elector. Se trata de una identidad que tiene por sustancia nuestra capacidad de elegir autónomamente[6], lo cual exige vivir los contenidos de nuestra existencia como puras opciones autónomas, y evitar, al mismo tiempo, que cualquier opción adquiera el carácter de constitutiva para el sujeto, pues, de lo contrario, pasaría a mediar las elecciones futuras, perdiendo éstas autonomía, es decir, quedando el individuo rebajado en su condición de puro elector. Toda elección ha de ser, efectivamente, trivial. El Estado liberal se ordena realmente a hacer del ciudadano un *buen* liberal. No le importa lo que el individuo elija; sólo le exige que lo elija liberalmente.

El orden liberal puede que permita diversas concepciones del bien; pero lo que no permite es que la relación entre el hombre y lo que éste concibe como bueno sea de cualquier índole: es sólo contingente, no constitutiva. Ninguna elección puede *volverse* sobre el individuo y constituirlo, condicionando así su autonomía. El orden liberal tiende a *liberalizar* todo *ethos* que el individuo pudiera formar bajo ese supuesto orden neutral. El Estado liberal no sólo crea un *ethos*, sino que crea el único que acaba siendo verdadero *ethos*, constitutivo de la identidad del hombre. Así se explica que, ante cualquier conflicto de valores, el liberalismo responda habitualmente con la apertura de

un nuevo campo de elección, permitiendo que se impongan las preferencias individuales en cuanto tales: es decir, en cuanto meras preferencias.

Por otra parte, si el anti-perfeccionismo del Estado lo entendemos referido a las identidades que se adquieren en el seno de otras formas sociales, estamos, una vez más, ante un rasgo que no es específico del liberalismo, sino común a la casi totalidad de los órdenes políticos. El Estado no busca perfeccionar a sus ciudadanos como hijos de sus padres, como amigos de sus amigos o como fieles de su religión, sino, precisamente, como ciudadanos de ese Estado. Un Estado confesionalmente católico, por ejemplo, no se ordena realmente a perfeccionar a sus ciudadanos en cuanto católicos. No sólo porque es posible ser buen católico sin participar del Estado: como monje o eremita, por ejemplo; sino, fundamentalmente, porque tal Estado impondrá al católico unas exigencias que no dimanan esencialmente de su religión. Más que exigir la perfección religiosa, el Estado plantea nuevas exigencias para esa misma perfección, siempre y cuando la perfección religiosa incluya el cumplimiento de las exigencias ciudadanas. El Estado puede perfeccionar como cristiano al ciudadano, en la medida en que el ciudadano que es cristiano deba ser un buen ciudadano para ser un buen cristiano.

El Estado liberal –como cualquier otro Estado– le está pidiendo al ciudadano que viva lo privado –la religión o lo que sea– en conformidad con la configuración dada a la esfera pública. La cuestión es si esa armonización puede incluirse o no entre las exigencias de la plenitud de ese vivir lo privado.

Cuando se afirma –como hace el liberalismo– que el ámbito público contiene sólo acuerdos contractuales sobre medios y que no es, por tanto, perfeccionista, y se sostiene que la moral pertenece al ámbito privado, se está convirtiendo a la moral en una cuestión subjetiva y de base sentimental, ya que la racionalidad –como racionalidad medial– está siendo situada en el ámbito público, como condición de posibilidad de tales acuerdos. Este "emotivismo moral", como MacIntyre lo ha denominado, implica, en el fondo, eliminar la moral en cuanto tal. Toda moral, para serlo realmente, ha de poder expresarse en reglas válidas y justificables intersubjetivamente: no puede tener como fundamento algo individual e imparticipable, como un sentimiento o emoción. Por lo tanto, cualquier moral es pública: es pública en la comunidad a la que corresponde como moral; y las reglas públicas de la comunidad política, no por ser públicas dejan de constituir la moral de esa comunidad. *Una* moral puede ser privada, pero *la* moral no puede serlo. Precisamente, la sociedad política tanto más necesita y configura una ética civil, cuanto más privadas son otras comunidades –por ejemplo, religiosas– y sus respectivas morales.

El liberalismo –señala Gobetti– separa radicalmente moral y política porque utiliza como único criterio identificador la coercibilidad: es político aquello que puede ser impuesto; es moral aquello que no puede ser objeto de imposición. De este modo, la moral queda privatizada, despolitizada, y la política queda desmoralizada; de tal manera, que la "virtud política" se convierte en una expresión contradictoria. La moral queda

privatizada en cuanto que se convierte en el compendio de todas aquellas valoraciones particulares, libres y subjetivas, sobre las que no cabe un juicio público de corrección. La atención a lo colectivo o común, en cuanto cometido político, queda reducido a lo coercible, y monopolizado por el que posee el monopolio de la coerción, desapareciendo, así, del ámbito moral, como criterio rector de las apreciaciones sobre lo bueno[7]. La moral se privatiza, quedando exonerada del cuidado de lo público, y lo político es reducido a coerción, quedando exonerado de todo perfeccionamiento moral.

Esta determinación reductiva de lo político, mediante el criterio de la coercibilidad, se debe, en el fondo, a haber tomado, como punto de partida para la concepción y construcción de lo político, la autonomía del individuo, tomada ésta como un valor originario y constituido previamente a la presencia de lo político. Lo político resulta ser, por tanto, la limitación de esa autonomía –coerción–, que es necesaria para garantizar el máximo posible de autonomía individual.

Hablar de moral objetiva es una tautología, porque no hay moral si no está dotada de objetividad. Y esta objetividad supone necesariamente el abandono de la concepción individualista del hombre, y el reconocimiento de la primacía de la comunidad sobre el individuo[8]. El hombre como individuo no es agente moral, y la conducta de un individuo autónomo no es asunto de la moral. El hombre es agente moral –un sujeto cuya libertad posee relevancia y responsabilidad moral– en cuanto miembro de una comunidad, y su conducta en relación con los bienes de esa comunidad es aquello sobre lo que versa la moral[9]. Recuperar la objetividad para la moral –recuperar la moral misma– no es sólo cuestión de hallar principios incuestionables, de validez universal; es necesario también, y sobre todo, re-socializar, re-publicitar la moral. Esos principios, para ser reales como principios prácticos, morales, necesitan encarnarse, materializarse, en la forma de una comunidad humana real.

Para que haya reglas suficientemente precisadas, es decir, suficientemente prácticas, es necesario que exista un concepto del bien que haya sido institucionalizado[10]. En toda sociedad, las instituciones actúan como una segunda naturaleza: proponiendo fines más determinados y generando capacidades más dinamizadas: los dos sentidos en los que actúa la naturaleza. Y es en la relación entre capacidades y fines, entre facultades que buscan su plenitud, y plenitud que incrementa esas facultades, donde se sitúa precisamente la moral.

No es posible vivir en sociedad –sea ésta del tipo que sea– tratando, al mismo tiempo, la opinión moral como si fuera una forma de propiedad privada. Si no existe un bien común unificante, sino sólo una pluralidad de bienes privados, inconmensurables entre ellos, la elección de unos y no de otros sólo puede apoyarse –como afirma MacIntyre– en meras preferencias subjetivas, que no pueden dar razón de sí[11]. Si fuera cierto que el liberalismo no propone ningún bien público y de carácter arquitectónico, y ninguna moral pública por tanto, sino que sólo instaura un sistema para

compatibilizar una pluralidad de bienes e intereses privados; entonces, no sería posible que tal sistema estuviera compuesto de reglas precisas, justificadas y compartidas: sólo podría consistir en una perpetua y precaria negociación, en un equilibrio siempre revisable.

El liberalismo –y, curiosamente, no pocos de sus críticos– parece estar utilizando una filosofía moral que entiende la moralidad como algo que puede definirse para el hombre, antes y al margen de situar a éste en ningún tipo de sociedad y, especialmente, de la sociedad política. La sociedad pasa a ser un mero campo de *aplicación* de esa moral, ya definida en su contenido, que actúa como medida crítica. Pero dicha moral –y respecto de la sociedad política en concreto– sólo puede consistir en una moral privada, ya que ha sido definida previamente a la consideración del hombre en la *polis*. La lógica –y comprobada– consecuencia es que la posterior aplicación de esa moral a la política se vuelve bastante proble-mática.

En verdad, toda moral humana supone, en el hombre, un grado y una forma de comunidad. Toda moral está configurada socialmente. Configurar la sociedad y definir la moral es uno y el mismo acto. Desconectar lo uno de lo otro implica no percatarse de que detrás de las prescripciones morales se encuentran, implícitas, determinadas formas de comunidad. Así, por ejemplo, el precepto de no robar supone una sociedad en la que se ha establecido la *propiedad privada como modo de realización del bien común* (es todo lo subrayado, y no sólo la propiedad *privada*, lo que hace del "no robarás" un precepto moral).

El hombre es un ser moral, no sólo por ser racional, sino por ser además social. Es naturalmente moral por ser naturalmente social. Por ello, toda definición práctica de lo primero lleva aparejada una determinación práctica de lo segundo. La filosofía moral y la filosofía política no se distinguen materialmente sino, más bien, como género y especie[12]. La filosofía moral, como saber acerca del recto obrar humano, considerado universalmente, es, al mismo tiempo, el conocimiento acerca del común vivir humano, considerado universalmente. Si estudia el bien moral en general, es porque está considerando también la vida social en general.

Frente a la filosofía moral, la filosofía política es un saber más particular y, por lo tanto, más perfecto en cuanto saber práctico, pues toda ciencia práctica es tanto más perfecta cuanto más concreta es, cuanto más considera las particularidades en las que se desarrolla la acción[13].

Por lo tanto, el problema de la cohesión política en una sociedad pluralista, no consiste ni en el establecimiento de una moral mínima –como lo entiende Adela Cortina, entre otros[14]– ni en la obtención de lo que Rawls denomina un "overlapping

consensus". La moral pública no consiste ni en un mínimo común a todas las morales privadas, ni en un conjunto de coincidencias o solapamientos entre esas morales. La moral pública es *otra* moral, no un mero subproducto de las morales privadas, como si éstas fueran toda y la única moral. La moral pública no se compone a partir de los ingredientes que proporcionen las morales privadas, sino que se configura según configuremos el ámbito público. Es el cuerpo de instituciones –fines y capacidades– que componga la sociedad política lo que determinará concomitantemente la moral pública de esa sociedad. La moral pública que pueda tener una sociedad equivale a las instituciones públicas que sean posibles en esa sociedad. Como en cualquier tipo de sociedad, la moral pública depende de lo que nos propongamos –y podamos proponernos– hacer en común, y del modo institucional en el que lo estemos haciendo.

Consideremos, por ejemplo, lo siguiente. El cristianismo prescribe la sobriedad en el uso y posesión de los bienes terrenos. Pero ¿es posible e, incluso, moralmente bueno vivir esa sobriedad conforme a criterios privados, en una sociedad cuyo sistema económico exige un considerable nivel de consumo para producir riqueza y proveer del bienestar común a todos sus miembros? ¿Es la correcta medida de la sobriedad en esa sociedad algo determinado exclusivamente desde el interior del cristianismo? ¿Es esa medida un mínimo común, o un solapamiento, entre la austeridad evangélica y el hedonismo dionisíaco?

En definitiva, podemos afirmar que no puede haber una sociedad sin que se configure en ella una moral pública, y que privatizar la moral equivale necesariamente a eliminarla.

c) *Procedimentalismo*

En su versión más actual y depurada –de la que John Rawls es el máximo exponente–, el liberalismo se presenta como un orden social puramente procedimental. Este liberalismo busca superar el rudo utilitarismo del liberalismo clásico, con un planteamiento deontológico, en el que los derechos son justificados independientemente de la maximización de bienes o fines. Sin embargo, el *procedimentalismo* liberal también es irreal.

Como han puesto de manifiesto tanto Taylor como MacIntyre, la racionalidad práctica sólo puede medirse por referencia a una determinada concepción del bien. La validez de una forma de racionalidad práctica –de racionalidad de nuestras decisiones– sólo puede juzgarse en función de aquel bien al que nuestras decisiones han de acercarnos actualizándolo. No es posible, en verdad, una concepción puramente procedimental del razonamiento práctico, es decir, una concepción que mida la racionalidad de nuestras decisiones, sólo por el modo o procedimiento por el que han sido tomadas. Sólo cabe una concepción sustantiva del razonamiento práctico, es decir, una concepción que juzgue la misma validez del procedimiento, en función del tipo de decisiones que podamos alcanzar a través de él, es decir, de la idoneidad de esas

decisiones para actualizar nuestra concepción del bien. Y, en buena medida, este sustantivismo no afecta sólo a la racionalidad práctica sino también a la teórica. La forma válida de racionalidad teórica dependerá del concepto de verdad que poseamos. Según entendamos la verdad, bien como adecuación real o bien como validez operativa, resultará una forma de racionalidad u otra: aquellas que presiden la ciencia pre o post-galileana.

En cualquier ámbito de la actividad humana, todo procedimiento de elección o selección está elaborado en función de las cualidades –bienes– que se desea obtener en lo elegido o seleccionado. El sistema es diseñado de manera que su aplicación y seguimiento haga primar aquellas cualidades que ha de tener lo que se busca –personas, cosas, normas, acciones–, es decir, para asegurar que lo que se selecciona es bueno según una determinada concepción del bien.

La concepción procedimentalista de la racionalidad práctica se basa efectivamente en un determinado concepto del bien, y ese bien no es otro que la autonomía del sujeto individual[15].

El liberalismo procedimental se presenta como la única fórmula racional de ordenar una sociedad pluralista, con diferentes y conflictivos conceptos del bien. Pero ¿por qué no sería racional ordenarla mediante el establecimiento de un único y convencional concepto del bien, determinado, si se quiere, democráticamente? Exceptuando lo de "democráticamente", esta fue la fórmula que le pareció profundamente racional a Hobbes, en una sociedad dividida, precisamente, por una pluralidad de doctrinas y sectas religiosas. La fórmula liberal no se deriva sin más del hecho de que la sociedad sea pluralista; se deriva de este hecho cuando, además, se valora la autonomía individual como el bien fundamental. Es esta premisa añadida lo que lleva a rechazar la solución hobbesiana. El liberalismo procedimental es procedimental por ser liberal, no al revés. Pensar que en una sociedad pluralista se puede alcanzar un acuerdo procedimental –que resulte racional para todos–, es suponer ingenuamente que todos los miembros de esa sociedad, al margen de sus diferentes conceptos del bien, valoran la autonomía individual como el principal bien en una sociedad. Es suponer, en definitiva, que todos son ya liberales *in pectore*.

Con respecto a la doctrina de Rawls en particular, cabe señalar que es llamativo que el "velo de la ignorancia", mientras oculta la casi totalidad de las circunstancias que rodearán a los contratantes en la sociedad, no oculta que los conceptos del bien y los planes de vida que tengan serán diferentes y conflictivos. Este pequeño des-velamiento puede que se explique por la necesidad de que se den completamente las "circunstancias de la justicia"; pero –al margen de la suficiencia o no de esa explicación– esa información cumple un papel fundamental para que los principios procedimentales que se obtengan desde la "posición original" sean, precisamente, los que Rawls obtiene. La pluralidad de bienes es lo que avalora la autonomía individual, propiciando en consecuencia unos

principios que expresan y resguardan esa autonomía. El conocimiento del valor de la autonomía individual no se basa en el escepticismo acerca del bien, en la falta de conocimiento sobre lo que es bueno. Sabemos que la autonomía es valiosa porque conocemos que es necesaria para la obtención de determinados bienes. Y cuanto mayor es la pluralidad de esos bienes, mayor es el valor de la autonomía. Sólo en el interior de un gran supermercado de alimentos, la libertad de elección es tan importante como el hambre. En la "posición original" se conserva sólo aquello, y todo aquello, que es necesario para que la autonomía individual actúe como criterio fundamental.

Como en las diversas formulaciones del *estado de naturaleza* –y Rawls reconoce la analogía entre esa idea y su hipótesis de la "posición original"[16]–, en el esquema rawlsiano se produce una *regresión incompleta*. Las clásicas doctrinas del estado de naturaleza buscaban situar idealmente al hombre en lo que sería su condición puramente natural, haciendo de esa condición el punto de partida normativo para la construcción de lo político. Para ello, se llevaba a cabo una regresión *ad naturam*, despojando al hombre de todo elemento que procediera de su fáctica condición política. Pero, en realidad, esta *naturalización* del ser humano nunca se llevaba a cabo completamente. En las diferentes pinturas del estado de naturaleza, siempre se conservan ciertos rasgos que son, en verdad, de origen político. Y esos rasgos son, en cada caso, los necesarios para hacer obligado el extraer, de esa condición "natural", el tipo de Estado que se propugna. En el fondo, el método –el modo de regresión incompleta– impone las conclusiones, porque éstas se encuentran ya en las premisas del método.

Este mismo círculo se da en Rawls, en la forma de un *velamiento* incompleto. Michael Taylor afirma que el egoísmo que hace deseable y necesario el Estado, es producto del mismo Estado: tanto más –podríamos añadir– cuanto más monopolice el Estado el cuidado de lo público[17]. Respecto de Rawls, podríamos decir que el valor de la autonomía que hace deseable y necesario el Estado liberal, es producto de ese mismo Estado. En la posición original –usando la comparación anterior–, los hombres se encuentran con los ojos vendados, pero sabiendo que están en el interior de un gran y bien provisto supermercado.

La perfección moral no consiste fundamentalmente en conocer algo –reglas morales– sino en ser de un modo determinado, actuando este modo de ser como condición de la perfección de aquel conocimiento. Esto constituye una nueva afirmación de la condición sustantiva de toda concepción de la racionalidad práctica. Como afirma Aristóteles en diferentes ocasiones y maneras, al hombre bueno le parece bueno lo absolutamente bueno[18]. Esto nos conduce –en el estudio de la racionalidad práctica– a la necesidad de hablar de motivos, ya que, por una parte, un modo de ser –un carácter, en definitiva– constituye una determinada estructura tendencial o apetitiva; y, por otra, conocer reglas morales es conocerlas en cuanto *morales*, es decir, conocerlas y conocer que me obligan, y esto último exige responder a la pregunta por el motivo de esa

obligación.

Resulta, pues, pertinente preguntar –como hace MacIntyre– qué razón o motivo puedo tener para aceptar un método racional-intersubjetivo para resolver los conflictos de intereses, es decir, los fracasos de la cooperación recíproca. Pues ese motivo no puede proporcionarlo la cooperación recíproca –sería el propio interés–, ya que es ésta la que ha sucumbido y hace necesario recurrir a ese método imparcial. Hace falta, por tanto, proveer al hombre de una razón para, por encima del propio interés, adherirse a esa racionalidad imparcial[19].

Además, si esa razón fuera el propio interés, caeríamos en un claro utilitarismo. Por otra parte, tampoco el interés ajeno puede ser la razón, pues habría que explicar por qué debería importarnos el interés de los demás, y la respuesta no podría ser el interés propio. En definitiva, es preciso responder a la pregunta de por qué estaríamos obligados –qué motivo podríamos tener– para recurrir a algo así como la "posición original".

Aunque el razonamiento *en* la "posición original" pudiera ser procedimental, en ningún caso podría serlo el razonamiento que nos llevara a aceptar ese sistema como apropiado para resolver cuestiones relativas a la justicia. Todo procedimentalismo –todo formalismo en general– se encuentra inevitablemente asaltado por la pregunta acerca de los motivos. Este es también el problema de la ética discursiva habermasiana. Si los principios de justificación de toda norma se encuentran en las condiciones formal-procedimentales de un "consenso verdaderamente racional", cabe preguntar por qué razón o motivo hemos de participar en el discurso, hemos de buscar en él el consenso, y hemos de aplicar lo obtenido en dicho discurso[20]

Tanto en el orden social, como en la misma guerra, no es posible limitar racionalmente la persecución y defensa del bien propio mediante el respeto de unas reglas que sólo representen la defensa del bien ajeno. Esas reglas sólo pueden ser aquellas que representen las exigencias de un bien común, que trascienda los bienes propio y ajeno particulares; y será ese bien común el motivo que dé razón y justifique nuestra adhesión a ese conjunto de reglas. Esto es, precisamente, a lo que acaba llegando el mismo Rawls, cuando considera el problema de la estabilidad de una "sociedad bien ordenada", y se plantea, en concreto, la figura del *free-rider*[21]. Afirmar que, en una sociedad ordenada según los principios de su teoría procedimental, esos problemas son resueltos porque las instituciones hacen que los ciudadanos entiendan que el bien de los demás no es un bien excluyente y separado del suyo propio, sino parte integrante de éste en la medida en que se colabora a la realización de aquél[22], equivale a estar recurriendo a algo tan tradicional como la idea del bien común. Y este recurso final equivale a revisar considerablemente los principios iniciales de su teoría, y a reducir casi a la nada el carácter procedimental de ésta.

Además, la conciencia y el deseo de ese bien común suponen necesariamente la

conciencia y el amor de la propia comunidad. Deseamos ese bien común porque es el bien de nuestra comunidad, y nos adherimos –en razón de ese bien común– a un conjunto de reglas porque son las reglas de nuestra comunidad. Afirma MacIntyre –refiriéndose especialmante a los Estados Unidos– que el orden social liberal necesita apoyarse en una incoherencia sistemática, al exigir una adhesión pública a principios contradictorios: liberal-universalistas y patriótico-particularistas[23]. En verdad, esta observación es acertada si nos situamos en el interior de la auto-conciencia liberal, si aceptamos como válida la explicación liberal del mismo orden social liberal. Porque, realmente, lo que ocurre responde a lo que aquí estamos diciendo. Asumimos –también el liberal– un conjunto de reglas porque expresan normativamente el bien común de nuestra comunidad –no, o no sólo, valores universales–, y esto supone necesariamente valorar positivamente la existencia misma de nuestra comunidad. Para afirmar el bien común, es preciso, previamente, afirmar nuestra comunidad como un bien: esta afirmación es aquello en lo que consiste, precisamente, el patriotismo. Cabe sostener, por tanto, que para ser liberal razonablemente –con razones o motivos–, hay que ser primero patriota. En general, amar un bien es amarlo para alguien, amarlo como bien de ese alguien, lo cual supone amar a ese alguien previamente. En términos tomistas –como bien ha precisado David Gallagher– el *amor amicitiae* es el presupuesto del *amor concupiscentiae*[24].

Una teoría política que no reconoce estas cuestiones, y que se auto-concibe como puramente procedimentalista, se incapacita para hacerse cargo de fenómenos políticos tan reales y actuales como, por ejemplo, el nacionalismo y el europeísmo. Estos fenómenos no versan directamente sobre reglas o procedimientos, sino sobre identidades o comunidades, es decir, sobre la determinación del *nosotros* político. Este *nosotros* no puede ser delimitado por principios procedimentales y universalistas: tales principios no pueden fundamentar una solidaridad estable y sustantiva. Pertenecer a una comunidad, a un mismo *nosotros*, o –en términos de Taylor y MacIntyre– compartir un mismo relato o narrativa, es condición necesaria para aceptar e, incluso, concebir una forma reglada de distribución justa.

Es patente que compartir los mismos valores y poseer sistemas de justicia inspirados en los mismos principios, no conduce a pueblos distintos a desear fundirse en un mismo Estado. Esos valores y principios, aunque sean universales, no se quieren *universalmente* sino *comúnmente*, es decir, no se quieren en cuanto universales sino en cuanto *nuestros*: de nuestra comunidad. No sólo hay que justificar la forma de distribución, sino que además y previamente hay que justificar el contexto en el que se lleva a cabo esa distribución: hay que sostener la bondad de esa comunidad, de ese *nosotros*, para cuyo bien se desea un sistema justo de distribución. Antes de una justificación jurídica es necesaria una justificación política.

Como han apuntado diversos autores –Bellah, Seligman, Glendon–, el

liberalismo, que afirma la suficiencia de leyes meramente formales, ha podido sostenerse porque, en realidad, contaba con instituciones que proveían a la sociedad de fines y valores sustantivos, sin que el liberalismo haya colaborado a su creación y sostenimiento, sino, más bien, a su progresivo deterioro. Daniel Bell ha mostrado que el capitalismo, fiado en la suficiencia de la competencia, erosiona sus propias bases morales, que proceden de un contexto más amplio que el mercado, de carácter solidario y no competitivo[25]. Lo mismo cabe afirmar del liberalismo, respecto de un contexto no individualista ni procedimental. El liberalismo, como un parásito, vive de lo que no produce, y además no tiene conciencia de necesitar de ello. Las premisas liberales –señala Sullivan– nunca han bastado para mantener los valores proclamados por la tradición liberal. Locke pudo sostener su modelo de sociedad porque recurrió a la fe en Dios y a la doctrina de la Ley Natural, de la tradición estoica y medieval[26].

Si el sistema liberal parece haber funcionado durante cierto tiempo, no es porque sus principios respondan a la realidad, sino porque, en verdad, las sociedades liberales han contado con un capital moral acumulado que ha sido aportado por instituciones sociales de naturaleza no liberal, cuyo vigor se ha mantenido hasta que los principios liberales han acabado por permearlas. Pero ese capital moral está hoy agotado[27], y las sociedades liberales se encuentran con la imposibilidad de sostenerse sólo con aquello que les proporciona el liberalismo, con la imposibilidad de subsistir como sociedades sólo y completamente liberales.

La necesaria precedencia de factores sustantivos –la afirmación de una comunidad concreta y de su bien común– hace inevitable que, en la práctica, se produzca lo que afirma Victoria Camps: que el formalismo de los principios de la justicia provoque que, a la postre, sea la utilidad común lo que decida su interpretación y aplicación, cayendo así en el utilitarismo[28]: en lo que el formalismo entiende y condena como utilitarismo, cabe precisar.

Una de las consecuencias más claras de la comprensión liberal de la realidad política ha sido la progresiva juridificación del lenguaje político, como numerosas voces han indicado. Mediante los recursos de un mero lenguaje de derechos, se pretende dar razón de los problemas políticos y solucionarlos, suponiendo erróneamente que, en esos problemas, y en el debate sobre ellos, no están en juego bienes y fines colectivos, sino sólo derechos en conflicto. Entender la existencia política como un problema de distribución justa, es algo característico de la perspectiva liberal. Antes que la solución que se proponga, lo que define una posición como liberal es la misma selección del problema y la descripción de en qué consiste dicho problema, pues esta fase previa implica ya una posición liberal *a priori*. Plantearse lo político como la cuestión sobre qué hay que dar a cada individuo para que cada uno realice su particular plan de vida, y no

como la cuestión sobre qué fines comunes y qué forma de vida colectiva son posibles entre quienes tienen diversas concepciones de lo no político, se debe claramente a la adopción *a priori* de una perspectiva liberal.

Frente al planteamiento liberal, lo que cabe cuestionarse es si es posible un proyecto político cuyo único contenido sea jurídico: la justicia de la *polis*. La respuesta es, obviamente, negativa porque ni una *polis* consiste sólo en ser una *polis* justa, ni es posible determinar la justicia de una *polis* al margen de lo que ésta sea. Lo que plantea esta realidad es algo a lo que no se puede responder –ni siquiera se puede percibir– desde los recursos de un lenguaje de derechos.

El uso sistemático de este lenguaje supone pensar que nuestras controversias, por consistir sólo en conflictos de derechos, no están afectando a la configuración pública de nuestra sociedad; que los fines y bienes colectivos no están implicados en esas controversias. Pero es una evidente ceguera suponer que la determinación de los derechos no altera y es independiente del contenido que define públicamente a la *polis*. A través de ampliaciones, declaraciones y creaciones de derechos, estamos modificando la identidad colectiva pública, llevando a cabo, por tanto, una verdadera tarea política mediante procedimientos e instituciones que no son adecuados ni competentes para esa tarea: instituciones y procedimientos jurídicos, no políticos.

Este juridicismo produce una expansión sin límites del poder judicial[29], y conduce, en última instancia, a lo que Russell Hittinger ha llamado la "constitucionalización de la política". Ante cualquier problema que se presente en la sociedad, se apela a la Constitución, y la solución ha de consistir en una pretendida deducción –cada vez más compleja y especiosa– a partir del texto constitucional. De este modo, la solución encontrada resulta ser una solución "constitucional" y, en cuanto tal, se encuentra protegida y más allá de todo debate político. Se produce, por lo tanto, un progresivo encogimiento del ámbito político, y el diálogo cívico es cada vez menos competente –y menos necesario– para solucionar los conflictos sociales.

Cuantos más derechos individuales encuentran los jueces en sus deducciones constitucionales, menos libre es el pueblo como cuerpo político decisor[30]. Se hace patente la confrontación que existe entre los ideales democráticos y la concepción universalista y abstracta de los derechos, propia del liberalismo.

Cuando no somos conscientes de lo que hacemos, porque nos lo oculta el lenguaje que usamos para hablar de ello, es obvio que, no por esto, la realidad –la realidad política, en este caso– deja de ser lo que es, ni lo que hacemos deja de consistir en lo que realmente consiste. Sencillamente, hacemos algo de lo que no somos conscientes y que, si lo fuéramos, quizá rechazaríamos; o bien, lo que pueda ocurrir es que no seamos conscientes de quién lo esté haciendo. Para recuperar la conciencia política, es preciso abandonar –como propone Sandel– la "política de los derechos", y sustituirla por una

"política del bien común"[31].

El liberalismo elude preguntarse en qué se basan los derechos, cuál es la razón por la que tenemos derechos, pues estas preguntas nos llevan inevitablemente a hablar de bienes[32] y, en concreto, de bienes comunes. El empeño del liberalismo por omitir toda referencia al bien común y "limitarse" a hablar de derechos, no sólo oculta el carácter verdaderamente político de lo que estamos haciendo al declarar derechos, sino que además convierte la justificación de esos derechos en un problema insoluble. Los intentos de solución se suceden afanosamente. Pero, a pesar de ello, la desconexión entre los derechos y el bien común deja a la justificación de los primeros en una situación tan problemática que la idea que se va abriendo paso es que los derechos son precisamente aquello que no necesita justificación alguna. Cada vez es más frecuente y patente que cuando se reivindica algo como un derecho, lo que se está queriendo decir es que esa reivindicación no necesita ser justificada mediante su sometimiento al debate público, que versa sobre bienes colectivos. Que esa exigencia ha de quedar sustraída del debate público y eximida de justificación es precisamente lo que está indicando el término "derecho" aplicado a ella.

Por el contrario, un planteamiento verdaderamente político nos descubre que una reivindicación particular se convierte en derecho, es decir, adquiere reconocimiento público, en virtud de su conexión con el bien común: si es expresión o condición de ese bien. Esto implica que la pretensión de que algo sea un derecho exige necesariamente el empeñarse en la tarea discursiva –deliberación común– de encontrar el bien común de la propia sociedad, para lo cual se requiere trascender el interés particular. Por lo tanto, la reclamación de un derecho ha de venir precedida por una búsqueda generosa del bien común, que sirva de mediación para la justificación y determinación en firme de ese pretendido derecho. No cabe justicia en la defensa de lo propio si no va acompañada de virtud cívica en el cuidado de lo común.

Cuando los derechos son tratados independientemente de los bienes en que se basan, caemos en un puro formalismo, que no nos proporciona ninguna medida racional para resolver conflictos reales, y todos los dere-chos quedan equiparados[33]. Como MacIntyre afirma, cuando los proble-mas morales –y los problemas prácticos en general– son aislados de su contexto social y vital, donde se descubre su sentido y finalidad, se convierten en irresolubles racionalmente[34]. Descontextualizar los problemas prácticos –morales, jurídicos y políticos– es lo que lleva a formularlos como meros conflictos de derechos individuales, que al quedar desconec-tados de los bienes que están en juego en esos contextos –comunidades– no admiten ninguna priorización o jerarquización racional.

d) *Instrumentalidad de lo político*

Los rasgos del liberalismo estudiados hasta aquí, convergen en la última característica que vamos a considerar: la naturaleza *instrumental* del Estado liberal. El liberalismo, al tomar al individuo como punto de partida, y definirlo de manera abstracta y universal, dotándole de una autonomía y unos derechos constituidos previamente a todo orden político, reduce necesariamente el Estado a una estructura instrumental, al servicio de esa autonomía y de esos derechos previos. Como el contenido de la identidad y de la dignidad del ser humano es algo que precede al Estado, a éste no le queda más función que la de garantizar y proteger esos contenidos ya constituidos. Al Estado no le corresponde ninguna función constitutiva respecto de lo valioso de la existencia humana.

El Estado –reconoce el liberalismo– no tiene entre sus funciones, ni entre sus capacidades, la creación de una auténtica comunidad, que proporcione al hombre una fuerte conciencia de pertenencia. Lo político no es un ámbito comunitario, ni configura una identidad colectiva específica: mucho menos, una identidad abarcante y unificante respecto de aquellas identidades que los individuos adquieran en comunidades no políticas. Esta concepción de lo político provoca que, en la conciencia del hombre, los rasgos de lo comunitario se desplacen a contextos privados y fuertemente emocionales. La satisfacción de las necesidades de identidad y de adhesión, es buscada en ámbitos primordiales y sentimentales. El Estado liberal proclama ordenarse a garantizar la dignidad humana, pero lo que le proporciona a esta dignidad, como campo de despliegue, es sólo una red de relaciones utilitarias, donde poder desarrollar acciones meramente instrumentales.

Pero, en realidad, el Estado nunca es exclusivamente instrumental. Muchas de las consideraciones hechas en las páginas precedentes valdrían ya para sostener esta afirmación, por lo que resulta innecesario algo más que un breve añadido.

El liberalismo tiende a pensar la sociedad como un sistema cooperativo y de intercambio, cuyo mantenimiento y fluidez debe custodiar el Estado instrumental. No parece caer en la cuenta de que la posibilidad de ese sistema, y el tipo de sistema que sea posible, dependen de la previa configuración de un modo de vivir común, de un *ethos* y una identidad compartidos; y esta configuración es una tarea política. Los bienes que sean objeto de esa cooperación e intercambio no vienen definidos *a priori*, sino que su determinación depende de la forma que hayamos dado públicamente a nuestro convivir. No podemos olvidar, por ejemplo, que una acción política como la desamortización, que implicaba una recon-figuración del orden social, introdujo en el mercado bienes que hasta entonces no eran objeto de intercambio. Lo mismo puede decirse respecto del paso del orden feudal a la monarquía centralizada, y de ésta al Estado moderno, con la progresiva desaparición de la nobleza estamental.

Algo semejante ocurre con la libertad. El liberalismo piensa que la libertad es algo ya dado y existente, y que, en consecuencia, al Estado, que sobreviene después, sólo le compete limitar esa libertad en la medida necesaria para evitar que la libertad de uno colisione con la de otro. Al poner la libertad antes que lo político, lo político sólo puede ser un instrumento de coerción y control. Pero, en realidad, lo político no se limita a limitar una libertad supuestamente previa, sino que, en primer lugar y sobre todo, procede a configurar esa libertad, haciéndola así verdaderamente real, vivible y practicable: es decir, socialmente constituida. Respecto de la libertad, lo primero que necesitamos hacer –como tarea que la misma libertad nos impone– es dotarnos de un marco común de significado, donde el ejercicio de la libertad pueda tener algún sentido y valor. Desde el punto de vista socio-político lo que existe no es *la* libertad, sino libertad*es*, que son el fruto de esa configuración. Sólo en la forma de *libertades*, la libertad adquiere verdadera practicidad, realidad práctica; y es lo práctico lo que corresponde al punto de vista socio-político.

Tomando la libertad como algo dado y empírico, quizá sea posible detectar cuándo la libertad de uno atenta contra la libertad de otro; pero lo que no es posible es saber qué tipo de limitación hemos de establecer para evitar ese choque de libertades. La libertad de uno para aparcar en doble fila puede impedir, ciertamente, la libertad de otro para salir en coche de su lugar de aparcamiento. Pero desde una consideración meramente in-dividual y fáctica de estas libertades, carecemos de razones para determinar qué libertad ha de ser limitada para hacer posible la otra. Desde el punto de vista individual, si es importante poder regresar en coche a casa después de una jornada de trabajo, también lo es poder realizar una gestión urgente sin tener que perder tiempo buscando un hueco donde aparcar. Si consideramos ilícito aparcar en doble fila, no es porque, simplemente, hayamos limitado una libertad individual previa para evitar sus colisiones, sino porque, en función de los bienes que valoramos y nos proponemos colectivamente, hemos dado una forma a la libertad –haciéndola social y prácticamente real–, que incluye el aparcar en primera fila y sólo en primera fila. Si, por el contrario, permitimos que un médico deje su coche en doble fila para atender urgentemente a un enfermo, no es porque esta libertad no impida la de otros, sino porque preferimos colectivamente una sociedad en la que sea posible la atención médica urgente a domicilio, a una sociedad en la que el poder desaparcar el coche no admita excepción.

El liberalismo, al entender la libertad como lo primero y espontáneo, concibe la ley como una posterior restricción de esa libertad. Pero, en verdad, la ley no es ni primaria ni esencialmente restrictiva. Ni siquiera su primera condición es la de prescripción. El primer y más radical modo de actuación de la ley es como definición. La ley actúa, en primer lugar, definiendo públicamente una acción común, diciendo en qué consiste hacer algo con otros y entre otros. La ley es primeramente *ratio*: medida o forma del obrar común. Mediante ella, damos forma a nuestro obrar y lo hacemos real, pues sólo podemos obrar realmente si obramos de alguna forma. Podemos decir que, mediante la

ley, *inventamos* acciones comunes. Es entonces cuando aparece la libertad –con realidad social y practicidad–, como acceso a participar en esas formas de obrar común, en esas acciones configuradas colectivamente: es decir, como *libertades*.

La idea de que el Estado se debe limitar a garantizar la libertad de los individuos, es decir, a una tarea instrumental de protección de medios, procede de pensar que los fines que esos individuos persiguen con su libertad están ya dados antes de vivir en sociedad, o que, al menos, su determinación es independiente de la configuración que adopte la sociedad. Los individuos, por tanto, aceptan una sociedad si en ella cada uno puede perseguir libremente sus fines, y la garantía de esta posibilidad es lo que debe aportar el Estado[35].

Pero, en realidad, los fines que nos proponemos no están definidos ni previa ni independientemente de la sociedad en la que vivimos y, desde luego, la sociedad no se justifica porque en ella podamos perseguir libremente nuestros fines individuales. Los fines que nos proponemos son siempre algunos de los fines que son posibles –en cuanto a su definición, no sólo en cuanto a su realización material– en el tipo de sociedad en que vivimos. Lo que podamos concebir como fin –y me refiero a fines verdaderamente prácticos, concretos y ordinarios–, nos lo jugamos en el carácter que posea nuestra sociedad, y esto es lo que configuramos políticamente. La acción política se justifica por los nuevos fines que se hacen posibles gracias a la configuración de la sociedad, que llevamos a cabo en común mediante esa acción.

El liberalismo –al menos, en su versión más deontológica– suele ser muy escrupuloso ante todo lo que –según su juicio– constituya una forma de instrumentalización de los derechos y libertades individuales al servicio de fines e intereses colectivos. De aquí que pretenda un Estado meramente instrumental. Pero, curiosamente, es el Estado instrumental el que actúa instrumentalizando, y el que sólo nos permite constituir la sociedad mediante relaciones instrumentales. Porque si el Estado se limita a restringir la libertad de cada uno para hacer posible la libertad de los demás, es obvio que lo que justifica esa restricción es su utilidad para la libertad de otros, que es *otra* libertad. Que esa restricción afecte a todas y cada una de las libertades –de los individuos– no cambia la situación: que la libertad de cada uno quede instrumentalizada al servicio de la libertad de todo otro, y viceversa, no transforma la instrumentalización en algo distinto, sino que, sencillamente, la convierte en recíproca, y no por ser recíproca deja de ser instrumentalización.

Da la impresión de que el liberalismo sólo repudia la instrumentalización de bienes individuales en aras de bienes colectivos, pero no la instrumentalización de aquéllos en favor de otros bienes también individuales. El liberalismo no percibe que lo que hace instrumentalizadora a la ordenación de un bien a otro, no es el carácter colectivo o individual de este segundo, sino la alteridad o exterioridad que se dé entre esos dos bienes: que se trate de dos bienes radicalmente ajenos y separados, es decir, que el

segundo bien sea verdaderamente *otro* y de otro. Por esto, la única forma de evitar la instrumentalización es ordenar bienes particulares a bienes comunes, pues entre los primeros y los segundos no existe verdadera alteridad. En cambio, siempre hay perfecta alteridad y separabilidad entre los bienes individuales, precisamente por ser individuales, por lo que su ordenación recíproca sólo puede ser instrumentalizadora.

Sólo un Estado que no sea instrumental, un Estado que se proponga fines y bienes comunes, puede instaurar un orden de libertades que no sea instrumentalizador.

2. LA LÓGICA DEL ESTADO MODERNO

Es conveniente añadir, en este momento, algunas reflexiones sobre el Estado moderno. Estas consideraciones –evidentemente, parciales– se limitarán a lo más significativo del Estado moderno con respecto al argumento que, a lo largo de estas páginas, estamos desarrollando.

Como es sabido, "Estado" y "Estado moderno" son, en sentido estricto, términos equivalentes. El Estado es la forma política surgida en la Modernidad y característica de la Modernidad. En su origen, es específicamente europea, y durante bastante tiempo fue exclusiva de Europa. Y a pesar de su progresiva universalización, lleva impresa constitutivamente la marca de la experiencia histórica europea, a la que responde. Es posible que este hecho ponga límites a la conveniencia e, incluso, posibilidad de su completa universalización, y que algunos de los problemas socio-políticos presentes en otras áreas geográficas tengan entre sus causas el no haber reparado suficientemente en esta circunstancia.

Pueden distinguirse tres fases fundamentales en el proceso constitutivo del Estado moderno: la fase de la concentración del poder, en la que el poder político se erige claramente como soberano e, incluso, como absoluto; la fase del constitucionalismo liberal, cuyo objetivo es la limitación de ese poder, tanto mediante su división interna como mediante la estricta delimitación de su campo de competencia; y la fase de la democratización del poder, en la que, mediante la participación universal, se provee al Estado de una nueva legitimación que implica, de suyo, mayor intervención social por parte del Estado.

El proceso de concentración del poder ya se había incoado durante la Baja Edad Media, impulsado, entre otros factores, por el resurgimiento del Derecho Romano, que sugería a los príncipes la reivindicación para sí de la *plenitudo potestatis*. Con avances y retrocesos, los príncipes mantenían su lucha por afirmar su preeminencia tanto frente a los poderes señoriales o locales como frente a los poderes universales: imperial y papal. La compleja red de potestades heterogéneas que caracterizaba el orden político medieval, fue desapareciendo a medida que el poder real iba consiguiendo consolidar su hegemonía contra potestades inferiores y superiores. Finalmente, el rey lograba convertirse en monarca.

Esta conversión –plenamente acabada en la primera Modernidad– transformaba el reino en Estado. El reino consistía en un orden en el que se articulaban ascendentemente una pluralidad de instituciones, un entramado de poderes, estatutos y privilegios, a través de los cuales se gestionaba tanto lo público como lo privado, y que el rey encabezaba con su coronación. La concentración del poder sustituía este orden complejo e intrincado por un panorama notablemente simplificado y diáfano. Desde un solo punto, en el que se condensa todo el poder, se ejerce el consiguiente monopolio de lo público, sobre un

territorio y un conjunto humano que resultan, cada uno de ellos, progresivamente homogeneizados.

Toda la compleja escala jerárquica se reduce poco a poco a una única distinción fundamental: soberano-súbdito. Toda otra diferencia queda difuminada ante la neta separación que establece ese binomio. Todos los súbditos quedan igualados por su común sometimiento al soberano, y el poder soberano procurará, por su parte, que todos los que le estén sometidos le estén sometidos de la misma manera. El monopolio del poder tiene como efecto concomitante la homogeneización de la condición ciudadana, de la forma de estar bajo ese poder. La concentración del poder –el absolutismo incluso–, con su acción niveladora de la ciudadanía, prepara en cierto sentido el camino hacia el igualitarismo democrático.

La nobleza era lo verdaderamente antagónico respecto del Estado. El Estado tenía que significar necesariamente la disolución de la nobleza, pues el monopolio de lo público implicaba arrebatar a ésta toda función pública, es decir, despolitizarla. La nobleza fue transformada, primero, de clase política en clase burocrática, en alto funcionariado, y, después, en mera clase social. A medida que fue perdiendo responsabilidades públicas, fueron quedando sin legitimación sus antiguos privilegios.

La nobleza representaba un orden político en el que lo público era administrado mediante la concertación de una pluralidad de poderes, que tenían una cabeza común pero no una fuente común: es decir, que todos ellos eran, en cierto sentido, originarios. El Estado, en cambio, constituye un orden político en el que lo público es gestionado en monopolio, por un único poder, que sólo se ramifica en forma de delegaciones.

Por esta razón, el Estado es incapaz de asimilar diferencias en la condición política de sus miembros, y tiende a uniformar todo régimen legal en su interior. Si todo ejercicio del poder procede, como delegación, de una sola fuente que lo monopoliza, la diferencia entre una forma de delegación y otra, entre un modo y otro de hacerse presente el poder en determinados ámbitos, tendría que ser explicada por un factor externo a ese poder fontal, es decir, por la presencia en esos ámbitos de un poder o prerrogativa que no procediera de esa misma fuente. Pero este carácter no derivativo de un estatuto político es precisamente lo que resulta contradictorio con la naturaleza del Estado.

El Estado es la obra política del racionalismo moderno, que busca dotar a lo político de la simplicidad, claridad y homogeneidad propias de lo geométrico. Concentración y unicidad del poder; uniformización de su modo de acción y del campo sobre el que ésta se despliega; y perfecta separación y delimitación de ese ámbito, gracias a la disolución de toda ecumene y a la atomización de la unidad política.

Por otra parte, no se puede negar que el Estado significó una re-publicitación de lo público, en cuanto que lo público dejó de ser organizado según categorías propias de lo

privado, categorías patrimonialistas, que habían inspirado, en buena medida, la regulación de lo público durante largo tiempo y, especialmente, en el feudalismo. Pero, en el Estado, esta re-publicitación significa estatalización: monopolio de lo público por parte de una única agencia central, que no comparte la administración de lo público con ninguna otra institución, ya que ninguna otra es una institución pública (aunque, al mismo tiempo, ese monopolio de lo público es la causa de que ninguna otra institución sea pública).

El factor que empujó e inspiró en mayor medida todo este proceso fue, muy posiblemente, la guerra: la necesidad de eliminar la guerra intestina o privada, y de adquirir mayor fuerza y capacidad para la guerra exterior. Este era, por ejemplo, el diagnóstico de Maquiavelo sobre la Italia de su tiempo. La soberanía significa, por encima de todo, el monopolio sobre la guerra. Sólo el soberano podía llevar a cabo la guerra y, por consiguiente, sólo podía haber guerra entre soberanos: guerras estatales[36].

A este respecto, el Estado representaba una estrategia paradójica en cierto sentido. Pacificaba y racionalizaba el ámbito interior o estatal, al precio de hacer más beligerante e irracionalizable el ámbito exterior o supraestatal. Esta era claramente la propuesta de Hobbes, el más representativo teórico del Estado moderno en su versión original. El orden interno se garantizaba a costa de disolver el orden externo ecuménico. Si el soberano eliminaba la guerra civil al monopolizar la competencia sobre la guerra, este mismo monopolio le dotaba de una *absoluta* discreción sobre la posibilidad, conveniencia y justicia de la guerra exterior. Cualquier límite impuesto a esta discrecionalidad por parte de alguna autoridad metaestatal, implicaría inmediatamente una limitación sobre la capacidad del soberano para llevar a cabo cumplidamente su función pacificadora del interior.

De este modo, lo que el Estado significaba más precisamente, aquello en lo que consistía última y decisivamente, era el ser el sujeto –agente y paciente– de la guerra. Ser ciudadano de un Estado significaba esencialmente ser miembro de una unidad bélica, y cada Estado significaba para sus ciudadanos aquel sujeto de la guerra que, de entre los sujetos le-gítimos de la guerra, les correspondía a ellos.

Es claro que, en la configuración de lo político como Estado, la experiencia que pesó y actuó como factor inspirador fue la experiencia de lo excepcional y extremo: la guerra y, especialmente, la guerra civil. Esto fue lo que provocó la polarización de la teoría política sobre un aspecto importante pero parcial de la realidad política: el poder. Tradicionalmente, la guerra no había sido, ni mucho menos, el fondo inspirador e instigador de la reflexión política; y, consecuentemente, tampoco el poder había constituido el núcleo temático de esa reflexión. El Estado –y la teoría po-lítica que le corresponde– expresa la esencialización de lo que, en verdad, es excepcional y marginal en la realidad política. La atención polarizada hacia lo parcial y extraordinario llevaba a

desatender lo global, sustancial y ordinario.

Pero fueron las guerras de religión –el hecho de que la guerra civil adoptara la forma de guerra religiosa– lo que dio carácter urgente a este proceso, y lo que vino a añadirle un sesgo particular. Frente a la guerra de religión, el monopolio estatal de la guerra implicaba la ilegitimidad, como causa de guerra, de cualquier motivo o razón que no fuera el Estado mismo, su existencia y fortalecimiento: la razón de Estado. Esta era la fórmula defendida por Bodino y por el resto de los denominados *politiques*. Era preciso eliminar la potencialidad bélica de cualquier factor social –en este y primer caso, la religión– que pudiera provocar una guerra cuyos agentes no coincidieran ni fueran coextensivos con los estados. Hacía falta, pues, neutralizar políticamente la religión.

Pero –al margen de algunas pocas excepciones– el modo como se llevó esto a cabo no fue propiamente una neutralización o despolitización de la religión, sino una estatalización de ella. Los estados confesionales, con sus iglesias nacionales, significaron la integración de la religión en la razón de Estado, que seguía siendo la única razón válida para la guerra. De este modo, la guerra de religión se convertía, efectivamente, en guerra estatal, y era el Estado el que administraba la religión en cuanto a su potencial bélico.

El Estado necesitaba eliminar toda diferencia social que amenazara con generar una división violenta. En este período, el Estado respondía a esta necesidad de uniformización mediante la asunción, por parte de éste, de uno de los términos de esa diferencia. El monismo propio del Estado actuaba como confesionalidad.

Posteriormente, el Estado practicó otra fórmula para llevar a cabo su objetivo de pacificación y auto-fortalecimiento. Esta fórmula consistió en una verdadera neutralización o despolitización de la religión y de otros factores sociales, es decir, en su privatización. La religión quedaba neutralizada políticamente, y –como la otra cara de la moneda– el Estado quedaba neutralizado religiosamente. El monismo del Estado actuaba ahora como neutralización, dejando fuera de lo estatal todo aquello que incluyera diferencias. Esta es la forma de estatalidad que instauraba el constitucionalismo liberal.

El poder político soberano, resultante de la concentración del poder, eliminaba ciertamente a todo competidor en la práctica de la guerra. Pero, no obstante, un poder de tal magnitud inspiraba un miedo y un recelo desconocidos hasta entonces. Era menester poner límites a ese poder, someterlo a la ley, dotar de legalidad al ejercicio del poder.

En el constitucionalismo medieval, el poder supremo –el poder regio– era limitado "desde fuera": mediante otros poderes que competían con él, y que no actuaban como mera delegación funcional del poder regio. Ahora, en cambio, el poder –que era único y soberano– sólo podía ser limitado "desde dentro": mediante su interna división en tres poderes, según un criterio funcional, no personal ni territorial. El sentido de esta división era el mantenimiento de la soberanía pero eliminando, no obstante, el soberano.

Además, el constitucionalismo liberal restringía el poder político mediante otro tipo de límite: un límite estricto a su esfera de acción. Un vasto campo de la actividad humana –lo más amplio posible– quedaba protegido de la intervención del poder político. Este campo era denominado "la sociedad" o "lo social", por contraposición al ámbito de competencia del poder político, que era "el Estado" o "lo estatal"; y la protección de ese campo se articulaba como consagración de derechos naturales individuales e inalienables.

Si el poder soberano tenía que cumplir su función pacificadora y, al mismo tiempo, se deseaba evitar que ese poder se transformara en un poder omnímodo, que fuera acaparando toda actividad con posibilidad de generar violencia –como había ocurrido con la religión en el Estado confesional– la fórmula que permitía compaginar lo primero con lo segundo era la neutralización y autonomización recíprocas de lo político y lo social. Lo social quedaba neutralizado políticamente, privatizado, y lo político quedaba neutralizado socialmente. Lo primero era declarado autónomo respecto de lo segundo, y viceversa.

El Estado actuaba como una estructura de neutralización, buscando la cohesión política mediante la despolitización de un número creciente de dimensiones de la existencia humana, y vaciando, así, de relevancia y sentido colectivos a las diferencias que esas dimensiones pudieran albergar[37]. El sentido primario de esa neutralización –hay que tenerlo en cuenta– era la seguridad y el fortalecimiento del propio Estado, como igualmente había ocurrido con el Estado confesional. Despolitizando y autonomizando lo social, el Estado limitaba las razones para rebelarse contra él o ponerlo en entredicho. Tanto la confesionalidad como la neutralidad –y no sólo respecto de la religión, sino de cualquier dimensión humana– no se ordenaban al mejor desarrollo de la religión, sino a la consolidación del Estado. El Estado confesional significaba la *estatalización* de la religión, es decir, el fortalecimiento del Estado mediante la religión; de la misma manera que la neutralidad del Estado, la privatización de la religión, significaba la otra forma de fortalecer la estatalidad. La lógica del Estado hace que éste se organice buscando sólo su estabilidad.

Declarar la autonomía de lo social respecto de lo político, y de lo político respecto de lo social –las dos autonomías se exigen mutuamente–, implicaba afirmar que el ámbito social estaba internamente regulado por leyes naturales, que conducían su dinámica inmanente de manera espontáneamente pacífica. Pacificar lo social exigía sólo abstenerse de actuar políticamente sobre ello, y abandonarlo a su propia suerte. Lo político podía y debía ser irrelevante para lo social; y lo social podía y debía ser irrelevante para lo político. Lógicamente, cada irrelevancia era condición para el pleno establecimiento de la otra. La primera se expresaba en la igualdad de oportunidades; la segunda, en la igualdad ante la ley.

El Estado se convertía en una estructura legal y de poder ordenada a hacer posible la progresiva autonomización de esferas sociales, y a garantizar la autonomía de cada una

de ellas. Entre éstas, la economía vendría a ocupar un lugar preeminente, hasta convertirse casi en el contenido sustancial de una estructura política que, en sí misma, sólo constituía una agencia legítima de guerra[38]. La concentración del poder –llevada a cabo en la primera fase del Estado– y la autonomización de lo social –añadida por el constitucionalismo liberal– eran las dos condiciones esenciales para una economía de mercado libre que pudiera desarrollarse en un amplio espacio. Todo esto respondía a los intereses de la burguesía, en contra de las prerrogativas políticas de la aristocracia y de otras instituciones del orden anterior.

La autonomización de las diferentes dimensiones o esferas sociales hacía posible la consideración del contenido de cada una de ellas como objeto de estudio por parte de una ciencia particular correspondiente, que sería, respecto de las otras ciencias sociales, tan autónoma como la esfera social estudiada por ella. El Estado ha sido, pues, el marco institucional de este nuevo árbol de las ciencias, y las sociologías –de corte más o menos naturalista– que han consagrado esta visión estratificada y autonomista de la sociedad, han actuado –quizá, inconscientemente– al servicio del Estado, proporcionándole una legitimación "científica".

La consecuencia psicológica y moral de este panorama es el conocido problema de la desintegración de la identidad personal. El hombre tiene la impresión de haber quedado compartimentado en una pluralidad de personajes o papeles autónomos, cada uno de ellos desempeñado en una de esas esferas autónomas. No existe ninguna instancia que proporcione una base y una forma de integración. No existe, en ese orden social, un lugar en el que el hombre pueda encontrarse como persona integral.

Lo político queda empobrecido por la estrategia de neutralización, y reducido a una estructura de control y seguridad. Lo social resulta desmembrado en una pluralidad de dimensiones que si son autónomas externamente, también lo son, por fuerza, internamente. En consecuencia, la presencia de un individuo particular en una de esas esferas es tan irrelevante para el despliegue de esa esfera, como el conjunto de lo social lo es, supuestamente, para la estructura política. Por todo esto, el hombre buscará su identidad en ámbitos cada vez más privados e íntimos, donde pueda reconocerse a sí mismo como alguien singular y significativo. Pero, de todas formas, ese ámbito y la identidad adquirida en él no serán de carácter integrador sino profundamente parcial, y su valor especial sólo procederá de una selección subjetiva, libremente –o, quizá, forzosamente– realizada.

Finalmente, el movimiento democrático vino a poner en cuestión la legitimidad del Estado liberal. No bastaba el sometimiento del poder a los límites del constitucionalismo, es decir, no era suficiente el principio de legalidad. La validez del orden liberal estaba minada por la restricción censitaria de la participación política. Si sólo unos pocos tomaban parte en la confección de la ley, la igualdad de todos ante esa ley sólo podía significar una igualdad formal ante una ley que representaba materialmente los intereses

de esos pocos, de lo cual sólo podía derivarse un perjuicio para aquellos cuyos intereses no estaban representados por la ley.

El Estado liberal cifraba su legitimidad en su capacidad para garantizar que lo social se desarrollara autónomamente, según sus leyes naturales. Pero el déficit de representatividad de la ley ponía en duda que lo social fuera auténticamente autónomo bajo ese Estado, y que las desigualdades sociales que se generaran fueran sólo fruto del despliegue natural de lo social, y no consecuencia también de la desigualdad política.

Lo que, en definitiva, se estaba señalando era que la irrelevancia social de lo político –una verdadera igualdad de oportunidades, una auténtica autonomía de lo social– exigía inevitablemente la irrelevancia política de lo social, y que ésta no consistía sólo en la igualdad ante la ley, sino, además, en la igual participación política, con independencia de la situación social de cada uno.

En el fondo, se estaba reclamando la universalidad de la participación política, la democratización del Estado, con un claro espíritu liberal. No se pretendía acabar con el Estado constitucional liberal, sino, más bien, llevarlo a su verdadero cumplimiento: poner las condiciones verdaderamente suficientes de una auténtica autonomía de lo social, que permitiera considerar legítimas las desigualdades sociales que pudieran surgir en el seno de esa autonomía. De este modo, podía anularse la revolución, como respuesta destructiva a las falsedades del Estado liberal.

El liberalismo suponía que lo político era la única fuente de coacción, y que, por tanto, bastaba extraer lo político del interior de la sociedad –hacer lo político irrelevante para lo social–, para que lo social recuperara su libertad y autonomía naturales. Pero el liberalismo había entendido defectuosamente estos conceptos, y, en consecuencia, había puesto en práctica este proyecto de manera insuficiente. Paradójicamente, hacía falta ahora que lo político –dotado ya de representatividad popular– interviniera en lo social, para eliminar las desigualdades sociales que no habían sido resultado del mero juego de factores sociales, sino consecuencia también de la desigualdad política. El Estado, además de posibilitar la libertad, mediante su repliegue a la inacción en el campo de lo social, tenía que proveer de aquel nivel de igualdad material que hiciera del juego colectivo de esa libertad un proceso verdaderamente autónomo.

La democracia empujaba hacia la transformación del Estado liberal en Estado social del bienestar. Dentro del ámbito mismo del pensamiento liberal, toda una serie de autores –desde Marshall y Hobhouse, hasta Keynes y Beveridge– propugnarían la intervención estatal, para asegurar a todos un mínimo de bienestar, como base material necesaria para el desarrollo de la libertad y de la capacidad de consumo, dando así estabilidad al mercado.

Lo que, en el fondo, estaba en discusión era sólo en qué consistían las condiciones

reales de una verdadera autonomía de lo social, pero no, que el objetivo de lo político fuera el establecimiento de esa autonomía. La democracia –con su tendencia socializadora– era específicamente la democracia *del Estado*, y lo que estaba llevando a cabo era la democratización del Estado liberal: el Estado mismo no estaba en cuestión. Hoy como entonces, los liberales conservadores acusan al Estado del bienestar de intervencionista, es decir, de estar vulnerando la autonomía de lo social y, más concretamente, de lo económico; mientras que los partidarios del Estado del bienestar acusan al liberalismo de estar favoreciendo a los económicamente privilegiados, violando así la autonomía de lo social. Si consideramos al socialismo democrático como el máximo defensor del Estado del bienestar, hay que reconocer que su tarea ha consistido en cumplir de veras el proyecto liberal[39].

La separación entre Estado y sociedad pertenece al interior del propio Estado, y es privativa del pensamiento político del Estado. El Estado es la forma de lo político en cuanto concebido como autónomo respecto de lo social. La sociedad es la forma de lo social en cuanto concebido como autónomo respecto de lo político.

Pero, como hemos visto, las exigencias reales de esa misma autonomización conducen hacia una progresiva intervención del Estado sobre la sociedad. La sociedad, que no tiene en verdad una naturaleza y unas leyes fijas, provoca constantemente conflictos y desequilibrios que es incapaz de resolver de manera sistémica, y hace, por tanto, necesarias nuevas actuaciones reguladoras por parte del Estado. Además, la idea de la autonomía de lo social hace que la sociedad se inhiba de responsabilidades públicas, haciendo más y más necesaria la respuesta del Estado. Una respuesta que, en virtud de esa misma autonomía, ha de consistir en una mera operación de control y supervisión, no en una acción reconfiguradora de lo social.

La propia lógica de la estatalidad lleva al progresivo agigantamiento del Estado como aparato de control y garantías. La pretendida autonomía de lo social se traduce, en realidad, en una completa burocratización de la vida en sociedad, demostrando así que no existe –ni *de facto* ni *de iure*– tal autonomía.

3. EL COMUNITARISMO Y LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Como acabamos de ver, el Estado se ha ido configurando a lo largo de tres fases fundamentales, cada una de las cuales consistía en una respuesta a los problemas planteados por el contenido de la anterior. El comunitarismo –al igual que la teoría de la sociedad civil, que veremos a continuación– parece situarse en esta misma línea, pues constituye una nueva respuesta a un problema que plantea el Estado. Y, también en este caso, se trata de una respuesta dada "desde dentro" del esquema mismo que provoca peculiarmente ese problema, por lo que dicho esquema –el Estado– no es desechado ni puesto en cuestión, sino mantenido como marco para la concepción de esa nueva respuesta. El comunitarismo es también un pensamiento político del Estado, y por eso representa –como se apuntó al principio– una simple *reacción* contra el liberalismo.

El Estado liberal ha dejado al hombre sin posibilidad de encontrar en el ámbito colectivo fuentes de identidad y contextos verdaderamente comunitarios. En consecuencia –como hemos visto–, la búsqueda de esos contenidos se ha emprendido dirigida hacia entornos cada vez más privados y emocionales. En esta línea de repliegue hacia lo privado es en donde se sitúa, precisamente, la propuesta comunitarista.

El comunitarismo reacciona contra el anonimato del Estado liberal, pero emprende la recuperación de las fuentes de identidad, de la conciencia de comunidad y del sentido de pertenencia, en la dirección que ese mismo Estado sugiere. Afirma, con razón, que nos entendemos y juzgamos desde el seno de comunidades, que crean en nosotros vínculos constitutivos. Pero no parece reconocer que entre esas comunidades figure –y en el lugar que le correspondería– la comunidad política.

Esto es lo que hace que el desacuerdo que pueda haber entre el liberalismo y el comunitarismo respecto de lo antropológico, no dé lugar a grandes diferencias a la hora de construir lo político[40]. Y explica también que algunos liberales hayan podido fácilmente quitar fuerza a las críticas comunitaristas, reconociendo que los postulados de esta doctrina pueden tener validez sólo para lo no político[41].

La crítica comunitarista se dirige fundamentalmente contra la individualista antropología del liberalismo, y no tanto contra su modelo político. Frente al universalismo de un concepto del hombre como individuo abstracto, el comunitarismo representa una forma de particularismo, que considera al hombre arraigado e inserto en su concreta comunidad. Pero, al no ser ésta de naturaleza política, lo político continúa siendo algo que adviene con posterioridad al momento constitutivo de la identidad humana. Podríamos decir que lo político sigue llegando tarde, cuando ya el hombre ha sido existencialmente definido. Poco importa que esta definición sea individual o comunitaria: lo político –en la forma de Estado– sigue siendo instrumental, cambiando sólo el sujeto para el cual se levanta ese instrumento.

Fabrice Mistral señala que el empobrecimiento de lo comunitario –efecto del Estado moderno– ha producido, en la sociedad, uniformismo e individualización[42]. Pero Taylor afirma, por otra parte, que ese mismo fenómeno, que ha afectado a los contextos más amplios, ha llevado a atribuir a la familia nuclear un valor excepcional, haciendo de las rela-ciones familiares el tipo de vínculo, por antonomasia, con verdadera fuerza, permanencia y capacidad para definir una identidad[43]. (Por otro lado, en su obra *Fuentes del yo*, Taylor considera este resultado como una característica de la Modernidad, y lo valora positivamente). Si hemos de hacer caso a los dos autores, tenemos que concluir entonces que tanto la individualización, como la supervaloración de comunidades menores son producto de la descomunitarización provocada por el Estado en niveles superiores. En consecuencia, apostar por lo segundo no nos sitúa fuera del Estado, ni pone a éste en ningún aprieto.

Desde las filas del comunitarismo se afirma, con razón, que para adquirir una identidad personal es necesario un previo proceso de socialización, de integración en una comunidad, donde es posible la acción de reconocimiento, en la que se basa toda identidad. Para tener una existencia singularizada, es preciso poseer una existencia común, pertenecer a una comunidad.

Pero, como advertíamos, lo político no es incluido entre los actores de esta dinámica de identificación. Los comunitaristas no emprenden ex-plícitamente la tarea de explicar cómo se darían, en el ámbito político, las características de lo comunitario en cuanto configurador de identidad: proyecto de un bien común, compartir una concepción del bien, presencia de valores y convicciones constitutivas. Todo parece indicar que tales rasgos sólo se atribuyen a grupos inferiores, no políticos. Así, por ejemplo, Daniel Bell reconoce que la identificación con nuestra nación –fuente privilegiada de identidad, según Taylor– se debe a razones psicológicas y afectivas, no a razones políticas[44].

El comunitarismo parece querer recuperar –frente al frío y abstracto racionalismo instrumentalista– el valor de lo emotivo, tradicional y biográfico, el papel de estos factores en la configuración del yo personal; pero lo hace de un modo que mantiene la racionalidad –y al Estado, como construcción racional– encerrada en el campo de lo instrumental. Lo racional no será lo único valioso y relevante, pero sigue consistiendo en lo que el liberalismo afirma.

El Estado moderno ha dejado al individuo ante dos únicos espacios en los que moverse: un espacio político, estructural y burocrático; y un espacio social, fisicalista y sistémico. Ante esta tríada –individuo, burocracia y sistema– reduccionista y asfixiante, el comunitarismo reclama, con razón, el sentido de lo comunitario, la experiencia de lo que no es meramente utilitario y mecánico. Pero es muy cuestionable que se pueda superar eficazmente el individualismo y la fisicalización de lo social, sin renunciar, al mismo tiempo, al Estado como forma de lo político.

La propuesta comunitarista –según Amy Gutmann– consistiría en mantener el Estado liberal como una gran unión de muchas comu-nidades[45]. El Estado sería un instrumento político al servicio de esas comunidades y de sus valores comunitarios. Pero, por una parte, esta fórmula no cambia el hecho de que lo político siga siendo algo meramente instrumental, y de que las relaciones de sus miembros –ahora, comunidades y no simples individuos–, entre ellos y con el Estado, sigan siendo puramente instrumentales. Y, por otra parte, la pretensión de que el Estado se ordene a la custodia de comunidades y de valores comunitarios, pronto se revelaría como un imposible, como una contradicción. El empeño positivo por conservar lo comunitario implicaría un impedimento a la autonomía de lo social: ésta lo que necesita son simples individuos con iguales libertades y oportunidades. El Estado tiene una inherente dinámica individualizadora, porque la única utilidad que le resulta mensurable y administrable es la utilidad individual. En el fondo, la aplicación de la fórmula comunitarista no conduciría a otra cosa que a la repetición de la misma historia del Estado liberal: la progresiva disolución en individuos de aquellas comunidades que, inicialmente, le dieran vigor moral y que parecían encontrar cuidado en él.

Entre las comunidades por las que se interesa el comunitarismo, destacan las comunidades culturales. Por esta razón, los comunitaristas han prestado una viva atención al fenómeno del multiculturalismo. Frente al liberalismo, que postula el reconocimiento universal de iguales derechos individuales para individuos homogéneos y abstractos, el comunitarismo propone otras formas de proceder, que se sitúan en lo que Taylor ha denominado "política del reconocimiento" o "política de la diferencia"[46]. Tomar en serio las diferencias culturales y preservar las comunidades en las que se viven esos rasgos diferenciadores, exige atribuir derechos diferentes a comunidades culturales diferentes. Desde esta postura, el universalismo de los iguales derechos *humanos* y de la igual identidad *humana* es acusado de constituir un falso universalismo, que encierra en el fondo un particularismo disfrazado: el de la cultura liberal dominante.

Frente a ese falso universalismo, lo que se reivindica, como real, es la particular identidad que se adquiere en esas comunidades: la identidad cultural. Y esta identidad se presenta como el fundamento y la medida de los derechos atribuibles en el marco de un Estado que –como hemos visto– sigue siendo una estructura legal-formal que garantiza derechos.

Por lo tanto, los derechos que la política del reconocimiento reclama, aunque sean derechos de comunidades, siguen siendo concebidos y esgrimidos de manera liberal. Son derechos que, supuestamente, dimanan de una identidad que, aunque ahora es común y no sólo individual, sigue siendo, supuestamente, previa e independiente respecto de lo político. En otras palabras: los derechos continúan siendo usados como *trumps*, según la conocida expresión de Dworkin. Es decir, se usan para dar por sentado, más allá de todo diálogo público, lo que corresponde a un particular –un individuo o una comunidad–, al

margen de cuál sea el contenido de lo público, que debería ser determinado mediante ese diálogo.

El discurso multiculturalista continúa siendo un discurso propio del lenguaje de derechos. Parece, incluso, otra forma de expresión de ese proceso de creciente *victimización* que observamos en la sociedad actual, y que, ante cualquier problema, induce sólo a formular reivindicaciones incondicionales. Comparte, pues, con el liberalismo la juridificación de la realidad política. Por esto precisamente, la misma política del reconocimiento, en su pugna con la propuesta liberal –llamada por algunos "política de la dignidad"–, queda atrapada en la maraña de un inabarcable conflicto de derechos: ante la reclamación de cualquier derecho diferenciado para la comunidad cultural, surgirá, a la defensiva, un derecho universal de los miembros de esa comunidad en cuanto individuos humanos, sin que exista un patrón común que sirva para conmensurar los dos derechos. ¿En qué queda, por ejemplo, el derecho humano a la libertad de pensamiento y expresión, si la comunidad cultural tiene derecho a censurar las producciones culturales o a impedir la escolarización, cuando éstas pongan en peligro la integridad de la identidad cultural? ¿Dónde encontraremos un criterio para medir objetivamente la importancia de un derecho y del otro?

No podemos perder de vista que el multiculturalismo que constituye un problema no es el hecho de que existan en el mundo culturas diversas, sino el reto que plantea a *una sociedad* el estar compuesta por gentes de diversas culturas. Es decir, el multiculturalismo es un problema en cuanto problema político. El multiculturalismo constituye un problema para la razón práctica en la medida en que hace problemático saber qué debemos hacer. Pero esta misma cuestión, "qué debemos hacer", supone obviamente la existencia de un *nosotros*, sujeto de ese hacer –o mejor, de ese obrar–: un *nosotros* que no es cultural sino político. La diferencia es un problema cuando los diferentes tratan de hacer algo juntos, por lo que el modo correcto de tratar las diferencias no es disociable de aquello en que consista el proyecto común. El multiculturalismo es un problema que surge en un contexto político, por lo que resulta imposible solucionarlo al margen de ese contexto, al margen de la definición política de lo que somos y hacemos políticamente.

La política del reconocimiento reclama la atribución de derechos diferenciados, como expresión del reconocimiento de las diferencias. Pero esta pretensión, tal y como es formulada desde la óptica comunitarista, no sólo es un imposible, sino que encierra una contradicción. En sentido estricto, el objeto del reconocimiento sólo puede ser lo común, no lo diferente. *Re-conocer* significa volver a conocer: volver a conocer en el otro lo ya conocido antes de conocer al otro, es decir, lo conocido en uno mismo. Significa, por tanto, conocer al otro como un igual, como otro *yo*: reconocer en él lo común. La diferencia puede ser objeto de reconocimiento en la medida en que sea conocida como una forma diferente de lo común, como una manera distinta de ser lo mismo. Conocer la diferencia en cuanto diferencia no es *re-conocer* sino *des-conocer*, conocer al otro como

un absolutamente otro. Tomado en cuanto otro, es precisamente como resulta imposible saber lo que le corresponde al otro. Reconocer su derecho a alguien exige previamente reconocer a ese al-guien, conocerle como uno de nosotros. No es posible conocer lo que le corresponde al diferente en cuanto diferente, sino sólo en cuanto igual, en cuanto su diferencia se da en lo común. Para que sea posible el reconocimiento de las diferencias, es decir, para que sea posible conocer las diferencias como diferentes modos de lo común –y saber qué diferencias son ésas–, es necesario en primer lugar definir y constituir lo que somos en común, y esto consiste en una tarea política.

Al hablar de la política del reconocimiento, estamos hablando del reconocimiento *político* de las diferencias culturales, es decir, de cómo valorar *políticamente* las diversas culturas de una sociedad, no de cómo valorarlas *culturalmente*. La valoración cultural y la valoración política de las diferentes culturas no tienen por qué coincidir, y la primera no es el criterio para la segunda. Como el mismo Kymlicka reconoce, no es el valor de la diversidad cultural misma lo que justifica los derechos de las minorías[47]. El valor que está en juego directamente es el de la justicia o la igualdad, no el de la diversidad. Por su parte, Susan Wolf señala que el reconocimiento de las otras culturas no se basa en el supuesto valor de esas culturas, ni tiene por objeto enriquecer nuestro acervo cultural; se basa en el hecho de que esas culturas son también culturas de miembros de nuestra comunidad, y tiene por objeto reconocer y respetar a todos los miembros de nuestra comunidad[48]. Habría que añadir que esa comunidad es, obviamente, la comunidad política. También Kymlicka admite que para que el reconocimiento de las diferencias aparezca como algo positivo –para que quede justificado– se precisa la existencia de una previa solidaridad común entre los portadores de las diferentes culturas[49].

Vemos, pues, que la cuestión de reconocer o no las diferencias culturales y –en caso afirmativo– de qué modo reconocerlas, no puede quedar decidida sin antes constituir una comunidad política y definir su contenido: la *res publica*. El reconocimiento de esas diferencias exige previamente el reconocimiento político y la solidaridad política. Para reconocer –políticamente– a los demás en su cultura, es preciso reconocerlos primero en nuestra común identidad política.

Enfatizando la importancia de la identidad cultural, Taylor no considera la posibilidad de una identidad política adquirida en el Estado[50]. Por otra parte, es bien conocida la tesis de Taylor de que nuestra concepción del bien, de lo que debemos hacer, está estrechamente vinculada a nuestra comprensión de nosotros mismos, a nuestra identidad[51]. Entonces, si Taylor reclama la política del reconocimiento, cabe preguntarle cómo podemos saber lo que es bueno hacer en el Estado respecto de las diferentes culturas, si carecemos de toda identidad en el Estado; cómo podemos saber lo que debemos hacer políticamente si no poseemos ninguna identidad política.

Taylor nos recuerda, efectivamente, que nuestra identidad y nuestra concepción del bien tienen un origen social. Definimos nuestra identidad dentro de marcos u horizontes

sociales, que nos orientan moralmente, actuando como referencia para nuestra determinación de lo bueno y lo valioso. La identidad de cada uno expresa su situación, dónde uno está respecto de esos marcos referenciales. Por ello, definir mi yo, mi identidad, implica necesariamente una particular valoración de las cosas, la determinación de su significado para mí, es decir, una determinada concepción del bien. Pero en la sociedad actual –añade Taylor–, se han hecho problemáticos esos marcos referenciales: se ha producido una pérdida de horizonte, que ha ocasionado la presente crisis moral[52].

Si todo esto es así, no hay razón para excluir a lo político de los marcos que se han convertido en problemáticos; y si no procedemos a reconstruir lo político, como marco referencial de una identidad y de una concepción del bien, permaneceremos desorientados moralmente, sin saber qué es bueno hacer políticamente. La política del reconocimiento, por sí sola, da la impresión de ser una manifestación de esa desorientación, que procede de la pérdida de horizonte político.

Son los bienes de mi comunidad, es decir, bienes socialmente específicos y particulares, los que justifican todo conjunto de reglas y mi adhesión a esas reglas. Qué se debe hacer es siempre qué se debe hacer en una comunidad determinada, y ello sólo es cognoscible desde la condición de miembro de esa comunidad[53]. La determinación de qué debemos hacer en la *polis*, de qué reglas han de regir la vida en ella, exige, por tanto, que la condición de miembro de la *polis* tenga un contenido positivo, que implique bienes específicos y una identidad específica.

Hemos de tener presente que los derechos de los diferentes grupos culturales no pueden ser establecidos desde dentro de cada uno de ellos, como pura proyección de los intereses y necesidades de esos grupos, considerados éstos de manera absoluta. Esos derechos representan lo que debe hacerse respecto de los diferentes grupos culturales *en* la *polis* y *por* la *polis*; representan la forma adecuada que hemos de dar a las relaciones entre esos grupos y la *polis*. Y la determinación de esto exige previamente la definición del bien de la *polis*, del bien común político, y de la condición de miembro de la comunidad política: la identidad ciudadana. Sin embargo, la política del reconocimiento rechaza estos dos conceptos: bien común político e identidad ciudadana.

Taylor sostiene que los derechos no deben ser establecidos para garantizar exclusivamente las libertades y los fines individuales, sino para garantizar también las metas colectivas que las comunidades culturales puedan tener. En esas comunidades, los derechos deberían aplicarse teniendo en cuenta sus metas colectivas[54]. Lo que Taylor no justifica es por qué las comunidades culturales pueden poseer metas colectivas y, en cambio, el Estado no; por qué en las comunidades culturales cabe una política del bien común o propósito común, y no así en la comunidad política.

La realidad de todas estas carencias se pone especialmente de relieve cuando

intentamos poner en práctica esa política del reconocimiento, y nos topamos con el problema de qué diferencias culturales hemos de reconocer. Amy Gutmann afirma que no toda diferencia cultural es digna de respeto, y que las sociedades multiculturales que representan la libertad y la igualdad de todos se basan en el respeto mutuo a las diferencias razonables[55]. Pero, ¿cómo distinguimos las diferencias respetables y las no respetables, las que son razonales y las que no lo son? Para esto necesi-tamos disponer de valores comunes y de patrones de razonabilidad com-partidos. Y, lógicamente, "comunes" significa aquí *políticamente* comu-nes, y "compartidos" significa compartidos *políticamente*.

Además, la distinción que hace falta hacer entre lo respetable y lo no respetable, entre lo reconocible y lo no reconocible, no es una distinción basada sólo en criterios morales. No se trata sólo de excluir del reconocimiento a diferencias tales como el nazismo, el racismo o la antropofagia. Se trata de decidir qué diferencias han de ser reconocidas: la diferencia que representa ser mujer o la que representa ser miembro de una tribu india; la que representa ser francoparlante o la que representa ser agricultor; ser afroamericano o ser sencillamente pobre; pues el reconocimiento de una diferencia no es compatible –políticamente compatible– con el reconocimiento de cualquier otra. La respetabilidad que hace falta determinar no es sólo una respetabilidad moral sino una respetabilidad política. Por lo tanto, los valores y criterios que necesitamos tener no son sólo valores y criterios comunes políticamente, sino valores y criterios *políticos* comunes.

Iris Marion Young afirma, por ejemplo, que los grupos sociales que necesitan reconocimiento político en Estados Unidos son los siguientes: mujeres, negros, indios, ancianos, pobres, discapacitados, gays y lesbianas, hispanos, jóvenes y obreros[56]. Ante semejante enumeración, podemos hacernos algunas preguntas. En primer lugar: ¿quiénes quedan, entonces, excluidos? Según parece, los varones–blancos–anglosajones–adultos–ricos–en plenitud de facultades–heterosexuales–intelectuales. Quizá, habida cuenta de su número, no compense dejarlos fuera, o, incluso, acaben necesitando más protección que nadie. ¿Por qué no incluir, por ejemplo, a musulmanes y fumadores? ¿Es posible dar reconocimiento a uno de esos grupos sin condicionar, con ello, el reconocimiento de cualquier otro, cuando, como es evidente, todos ellos se solapan?

Es patente la falta de criterio –criterio político– en la elaboración de una lista como esa. Sólo un criterio político puede aportar racionalidad a la selección de diferencias que hayan de ser reconocidas. Tengamos en cuenta que el reconocimiento de cualquier diferencia puede ser acusado de falso universalismo si lo juzgamos desde otra diferencia cualquiera. Así, por ejemplo, el feminismo, que pide el reconocimiento de "la mujer", puede verse acusado de ser la imposición de un falso universalismo, desde el indigenismo, que pide el reconocimiento de "los apaches".

Desde posturas comunitaristas se podría responder que la diferencia que hay que

reconocer es fundamentalmente la diferencia cultural, en virtud del papel primordial que juega el nicho cultural en la formación de la identidad personal. Pero, entonces, habría que demostrar que la cultura configura la identidad personal de un modo mucho más definitivo que otros rasgos y condiciones que también componen la existencia de cada individuo. ¿Por qué la identidad de un vagabundo –y sus formas de solidaridad– se debe más al lenguaje que hable que a su condición de *homeless*? ¿Por qué se piensa desde el lenguaje, y no desde la clase social, como diría Marx? Y, por otra parte, ¿en qué consistiría la cultura distinguida y separada de esos otros rasgos de la existencia humana, que no constituyen diferencias que hayan de ser reconocidas?

Me parece que no es exagerado apuntar que quizá nos encontremos –después del marxismo– ante un nuevo intento de determinar el tipo de identidad que es relevante políticamente, mediante la selección de un rasgo de la existencia humana, y presentando esa selección como objetiva y previa a las consecuencias políticas que se extraen y justifican a partir de ella; cuando, en verdad, esa selección se justifica por razones políticas, por un proyecto político que parece formulado *a priori*, quizá inconscientemente. En otras palabras, quizá nos encontremos ante una nueva forma de ideología.

Will Kymlicka sostiene –con acierto– que el reconocimiento de derechos diferenciados en función del grupo cultural no es una cuestión de primacía entre el individuo y el grupo, entre derechos individuales y derechos coletivos, sino que es una cuestión de diversidad de derechos entre aquellos que son miembros de grupos diversos: es, en definitiva, una cuestión de justicia[57]. Efectivamente, la justicia exige la atribución de derechos diferentes a aquellos que son diferentes: pero no a aquellos que son diferentes de cualquier modo, sino a los que difieren entre ellos según una diferencia que afecta a los derechos que han de ser atribuidos. Aparece aquí el eterno problema de la justicia: determinar las diferencias que son relevantes en una distribución. La justicia consiste siempre en establecer correctas discriminaciones. ¿Pero qué sirve de criterio para señalar las diferencias que han de ser tenidas en cuenta? Ese criterio sólo puede ser la naturaleza del bien o fin común repecto del cual los derechos representen un modo de participación. Sin definir el contenido del bien o fin común de la *polis*, no podemos saber qué diferencias han de ser tenidas en cuenta a la hora de atribuir los derechos en la *polis*, qué diferencias han de ser reconocidas políticamente.

En cualquier organización –política, empresarial, asistencial...–, las diferencias que se toman en consideración para las distribuciones que se llevan a cabo dentro de ella, son aquellas diferencias que resultan relevan-tes de cara al objetivo común de esa organización. Ni siquiera la pregunta sobre qué rasgos son más decisivos en la formación de la identidad per-sonal admite una respuesta universal, pues en cada caso –en cada orga-nización– la identidad de que se trata es la identidad que se adquiere y corresponde en esa organización o comunidad.

No hace mucho, en una ciudad española, un candidato a policía municipal fue rechazado por carecer de la altura mínima requerida. En cambio, las candidatas aceptadas eran de menor estatura que él, pues la talla exigida para ellas era inferior. A la reclamación interpuesta por el joven excluido, el tribunal contestó que no había habido ningún agravio comparativo, pues a él, como *varón*, se le había tratado como a los demás *varones*. Esto significa que se había tomado la diferencia de sexo como diferencia relevante para la atribución de las plazas vacantes de policía municipal, y que los jueces concluían, razonablemente, a partir de esa premisa. Pero lo que quedaba por justificar era la relevancia otorgada a esa diferencia de cara a dicha atribución. Para justificarla habría que demostrar que el fin o función que corresponde al cuerpo municipal de policía exige que se seleccione por separado y con criterios diversos a varones y a mujeres. En otros términos: que un cuerpo municipal de policía en el que haya una proporción, más o menos fija, de varones y mujeres es un cuerpo municipal de policía *mejor*. Tal cosa es muy posible, pero no es válido eludir –como se hizo– su planteamiento. En esta pequeña historia tenemos un ejemplo de cómo el lenguaje de derechos nos oculta la necesidad de un diálogo público sobre los fines comunes.

En el orden político, los derechos no son determinables desde lo pre-político: ya sea esto un individuo *abstracto*, o una comunidad *abstracta*. Uno y otra son abstractos porque los dos están igualmente abstraídos, separados, de lo político: son abstractos políticamente. Este abstraccionismo se refleja en la separación entre cultura y política, con la que parece estar operando el comunitarismo. Se piensa como si lo cultural fuera algo distinto e independiente de lo político, como si el contenido y la configuración de aquello no dependiera de la naturaleza de esto. Todo lo que es vital y dador de sentido es situado exclusivamente en el plano de lo cultural, mientras que para lo político se reservan los rasgos de lo técnico e instrumental.

El comunitarismo critica la concepción liberal del hombre como un individuo abstracto, desligado de toda comunidad. Pero lo hace, para caer él mismo en otro abstraccionismo: el de la comunidad que desea recuperar. Nos encontramos ante un movimiento pendular –típico de las *reacciones*– que va de la afirmación de una identidad individual, universal y homogénea ("política de la dignidad igualitaria"), a la afirmación de una identidad comunitaria, cultural y diversa ("política de la diferencia"), pasando siempre por alto lo verdaderamente pertinente y decisivo: la común identidad *política*.

Si lo que se quiere es superar el individualismo utilitarista, que el liberalismo ha instaurado en la vida social, no basta despertar la conciencia de la dimensión cultural del hombre y del carácter comunitario de dicha dimensión. Ese reduccionismo individualista procede del empobrecimiento de lo político, y sólo puede ser superado, por tanto, volviendo a dar a lo político toda la riqueza de su contenido; es decir, despertando la conciencia de la dimensión *política* del hombre, de su identidad, y del carácter comunitario de esa dimensión.

Como señala Beiner, para que tenga sentido el reconocimiento de la diferencia, mediante el cual lo que se busca es la inclusión de aquellos que tradicionalmente han sido excluidos, hace falta que haya una comunidad en la que incluirlos. De lo contrario, no hay inclusión, ni tampoco exclu-sión[58]. Para que la solución tenga sentido, es preciso que el problema sea real. El problema político consiste realmente en integrar las diferencias en una nueva forma de existencia común, en una comunidad política, que no destruirá esas diferencias –en esto consiste la inclusión de todos–, pero que, necesariamente, las articulará de un modo nuevo. Lo político es la creación de algo común y de una igualdad entre aquellos que son diferentes en razón de lo no político.

4. LA DOCTRINA DE LA SOCIEDAD CIVIL

Comúnmente, por sociedad civil se entiende un ámbito social, distinto del Estado y del mercado; un ámbito que, sin ser político, no se reduce a la pura individualidad y privacidad, sino que las trasciende, siendo por ello verdaderamente social. En muchos expositores de esta idea, la distinción habermasiana entre "sistema" (Estado y mercado) y "mundo vital" ha inspirado la conceptualización de la sociedad civil.

Sin embargo, en la definición de qué sea la sociedad civil, dista mucho de haber unanimidad, y una notable ambigüedad e imprecisión reina en la ya extensa literatura sobre el tema. No se puede decir que la idea de sociedad civil haya sido suficiente y claramente articulada. Esta idea parece expresar –y éste es su atractivo– el deseo de una vida social con contenido y verdadera participación en su configuración; el anhelo por espacios comunes donde quepa auténtica solidaridad, y no sólo maximización recíproca de intereses, dirigida por el cálculo de una razón instrumental. Pero, por ahora, no expresa más que ese deseo, la conciencia de carecer de esas realidades, sin que se haya conseguido articular suficientemente cómo hacer realidad la satisfacción de ese deseo.

Los actuales cultivadores de esta idea son, en buena medida, herederos del tratamiento que ya hizo de ella la Ilustración Escocesa. Mediante la doctrina de la sociedad civil, la tradición escocesa intentaba superar la ferrea dicotomía entre ámbito público (campo de los intereses, regulado por la racionalidad, entendida instrumentalmente) y ámbito privado (campo de la moralidad, regulado por el sentimiento). La idea de la sociedad civil representaba la afirmación de la posibilidad de un ámbito intermedio, a la par social y moral. Dar fundamento a esta posibilidad sigue siendo el objetivo de la rehabilitación actual de esa idea, y las categorías que se utilizan para alcanzarlo siguen siendo, en gran medida, categorías ilus-tradas.

Por lo general, los "sociocivilistas" de hoy continúan asumiendo la concepción del hombre que caracteriza la filosofía social de la Modernidad: un individuo dotado de autonomía moral y revestido de derechos naturales inalienables; rasgos en los que se cifra su dignidad, y que constituyen la base de su ciudadanía. La reflexión sobre la sociedad civil permanece discurriendo dentro de los canales del pensamiento moderno e ilustrado, intentando resolver desde dentro los problemas planteados por los elementos constitutivos de ese mismo pensamiento. En el fondo, el problema que se desea resolver –hoy como entonces– es cómo concebir un orden social auténtico que respete, al mismo tiempo, la autonomía de sus miembros; cómo conciliar la visión moderna del hombre como agente individual autónomo, con la existencia de un ámbito social en el que los lazos entre individuos no sean meramente instrumentales, sino comunales y morales[59].

Esta inspiración moderna e ilustrada hace que, desde la doctrina de la sociedad civil, se rechace tanto el comunitarismo como el republicanismo. Para el sociocivilismo, el

comunitarismo no conduce a dar vigor a la sociedad civil, sino a reforzar solidaridades primordiales –étnicas, culturales, etc.–, que más bien impiden la creación de una sociedad civil, al fragmentar su ámbito de desarrollo[60]. La sociedad civil sólo es posible si el hombre ha sido liberado de toda comunidad primordial, que tiende a poseerse de la personalidad del sujeto, y que con la misma fuerza que lo integra en la comunidad lo excluye de cualquier otra. Es necesario que emerja el individuo, desatando los lazos primordiales, y haciendo que la pertenencia a toda comunidad sea fruto de la autonomía del individuo. Es el Estado el que lleva a cabo esta individualización del hombre, emancipándolo de las comunidades previas, y poniéndolo, así en relación inme-diata con el todo social.

Al Estado no se debe sólo esa emancipación del individuo, que lo constituye en sujeto autónomo, sino también la separación entre Estado y sociedad, que abre la posibilidad de la misma sociedad civil como el ámbito para el ejercicio moral de esa autonomía del individuo. Todo esto exige el rechazo de la tradición clásica republicana, que era ajena por completo a esa separación entre lo político y lo social. En ella, la *polis* es una comunidad moral, y lo político es el ámbito del progreso moral humano, de la virtud perfecta. Así, contra esta tradición, Seligman afirma taxativamente que la virtud no es realizable como participación política, y que los principios de participación ciudadana no son suficientes para hacer posible una comunidad moral[61]. Y Walzer, por su parte, rechaza que la ciudadanía política constituya una condición o identidad integradora, que sirva de fundamento para una forma de vida buena específicamente política. Según él, lo que existe es una pluralidad de roles e identidades particulares, a los que corresponden tipos de vida buena realizables en esos ámbitos particulares, y cuya interconexión constituye la sociedad civil[62].

Es obvio que Seligman, Walzer y los defensores de la sociedad civil en general, están pensando desde el Estado. La sociedad civil, aunque se diferencia del Estado y desea trascender al individuo, supone y necesita los dos. En el fondo de este pensamiento, parece seguir actuando el esquema *estructura instrumental política - estado de naturaleza*.

Los sociocivilistas buscan un nuevo fundamento para la moralización de lo social: un fundamento que sea más universal que el propuesto por el comunitarismo, y menos político que el propuesto por el republicanismo. Ese fundamento lo encuentran en el universal reconocimiento de la dignidad del hombre, en cuanto individuo dotado de autonomía moral, que se expresa en derechos naturales inalienables. Pero querer hacer de esto la base que haga posible dar contenido moral a la sociedad, convertir lo social en un ámbito de solidaridad, equivale a buscar el remedio en aquello mismo que es la causa de la enfermedad. Pues fue el tomar ese concepto individualizante de la dignidad humana como punto de partida, lo que hizo que la sociedad sólo pudiera entenderse como asociación utilitaria entre agentes libres que ya poseen en su individualidad la razón de su valor y de su dignidad. Y la pobreza de esta concepción de lo social es, precisamente, lo

que despierta el deseo de vida moral y solidaria, que la idea de sociedad civil expresa. No es posible superar las limitaciones impuestas por el Estado liberal, si para ello queremos servirnos, precisamente, de lo que ese Estado aporta y garantiza: individuos autónomos con derechos inalienables.

Para esta corriente de pensamiento, el problema sigue siendo cómo conciliar un orden social de carácter moral con una visión individualizante del hombre[63]. Si el comunitarismo –como vimos– contrapone al liberalismo una antropología diferente, pero mantiene una concepción semejante de lo político; el sociocivilismo pretende un concepto diferente de sociedad, manteniendo la antropología y el Estado liberales.

Ciertamente, la sociedad civil, como solidaridad coextensa con el Estado, exige para su realización trascender las comunidades primordiales, que fragmentan esa solidaridad en solidaridades grupales exclusivas. Esto implica emancipar a los hombres de aquellas comunidades de las que son miembros. La sociedad civil –según sus defensores– representa reforzar tanto la libertad como la solidaridad. El problema está en cómo reconstruir la solidaridad, qué nuevo fundamento darle, una vez que los hombres han sido liberados de las solidaridades que poseían en virtud de lazos primordiales. Es esa reconstrucción lo que se hace imposible con la forma que adoptó esta liberación en el Estado Moderno.

El Estado emancipa al hombre de esos vínculos primordiales, haciendo que el hombre, en cuanto individuo, esté dotado de la razón absoluta de su valor y dignidad; afirmando que lo valioso y universal se encuentra realizado en el hombre como individuo, y que éste lo posee de manera inmediata y originaria, al margen de toda comunidad, de toda mediación. Provisto de este estatuto, el hombre queda emancipado de toda comunidad que pretendiera definirlo por su pertenencia a ella, pero queda igualmente emancipado e individualizado frente a la comunidad política, haciendo así imposible la construcción de una nueva solidaridad. El ámbito público construible a partir de ese individuo no puede consistir en algo más que en una estructura legal, que garantice lo que el individuo ya posee, es decir, en una estructura puramente instrumental.

El reconocimiento mutuo de ese estatuto, de esa dignidad y de esos derechos, puede engendrar, efectivamente, respeto: el respeto entre los que se saben iguales; pero siendo esa igualdad *igualdad ante el Estado*. Reconocer los derechos del otro es reconocer que han sido igualmente protegidos. El reconocimiento en el otro de derechos individuales y originarios puede engendrar respeto pero no solidaridad: una cosa es saberse iguales, y otra, saberse solidarios. El respeto se orienta a permitir que cada uno ejercite libremente lo que posee individualmente, es decir, a custodiar la autonomía. En cierto modo, la solidaridad y el respeto aparecen como opuestos, ya que, por una parte, el altruismo puede ser visto como una violación de la autonomía; y, por otra, la necesidad de ayuda puede ser entendida como una consecuencia de una autonomía insuficientemente constituida o defectuosamente ejercida. Precisamente, este punto es el que diferencia al

Estado liberal del Estado del bienestar. El primero entendía que la necesidad de ayuda por parte de un individuo manifestaba su incapacidad para ser autónomo, es decir, ciudadano, pues el ciudadano no necesita más que la igualdad legal. El Estado del bienestar, en cambio, piensa que la necesidad de asistencia expresa la insuficiencia del Estado liberal para garantizar verdaderamente la auto-nomía de todos: la autonomía no había sido reconocida de manera universal.

Ante la crisis del Estado del bienestar, la sociedad civil se presenta con la pretensión de ser una alternativa tanto a la intervención reguladora del Estado, como al abandono de lo social al puro mercado. No se pretende eliminar el Estado ni el mercado, pues ambos son necesarios para la sociedad civil, y se dan concomitantemente con ella. Se trata de evitar la hegemonía de los *subsistemas* político y económico –por utilizar categorías habermasianas, que inspiran en muchos autores esta propuesta–mediante la potenciación de las capacidades societarias del *mundo vital*.

Sin embargo, esta propuesta parece olvidar la esencial alianza entre Estado y mercado, que hace más que cuestionable la posibilidad de una solución intermedia, mientras se mantengan esas dos estructuras. El capitalismo, para su consolidación y desarrollo, necesitó desde el principio el Estado, es decir, una estructura política monopolista y centralizadora, que estableciera homogéneas condiciones legales y sociales en un vasto territorio, y que, al mismo tiempo, se autolimitara en su acción, mediante el reconocimiento de los derechos individuales, permitendo así la libertad económica del individuo en ese espacio. El Estado hacía posible la expansión del mercado al eliminar toda barrera legal y social, es decir, al hacer abstracto el orden jurídico, desvinculándolo de la diversidad social. Por su parte, y como contrapartida, el mercado sostenía al Estado, le dotaba de legitimidad, pues al congeniar las disposiciones políticas con las leyes del mercado, que se suponen puramente naturales y racionales, las primeras aparecían también como expresión de una pura racionalidad, libres de todo componente de poder o voluntad.

¿Cómo es posible desmercantilizar lo privado sin minar la legitimidad del Estado? ¿Cómo es posible socializar lo público sin recortar las condiciones del mercado? El Estado y el mercado se alían contra la sociedad civil, como se aliaron contra el orden social premoderno no-individualista, e impiden que toda reducción del Estado no equivalga a engrosar el mercado.

El error radica en pensar que el Estado –con su autolimitación– se ordena a mantener la distinción entre Estado y sociedad civil, siendo por tanto aquél el que hace posible la realidad de ésta[64]. En verdad, el Estado se autolimita para mantener la distinción entre Estado e individuo, que es la distinción que necesita el mercado. El Estado se autolimita reconociendo derechos individuales, no una trama social de instituciones. De este modo, el Estado individualiza al hombre, lo desvincula de las instituciones que dan forma a lo social y socializan al hombre; y deja así a éste en condiciones de –y sólo de– actuar

económicamente en el amplio espacio estatal, sin más vinculaciones que las leyes del mercado. El Estado elimina –deja sin relevancia– todo lo que pudiera ser una mediación entre el individuo y él, todo lo que pudiera enturbiar la neta distinción entre Estado e individuo. El Estado se autolimita reconociendo derechos al individuo porque, de este modo, el hombre, así individualizado, pasa a depender del Estado por completo, pues es éste el que garantiza esos derechos. El Estado se autolimita, pero no se desestataliza: sigue ejer-ciendo el monopolio de lo público.

Dentro del Estado, podemos "progresar", desde vínculos primordiales y adscriptivos, hacia la autonomía del individuo, pero no hacía una soli-daridad de mayor horizonte.

La solidaridad sólo surge de un proyecto común que tenga carácter constitutivo respecto del ser y del valor de los que participan en él. La solidaridad moral procede únicamente de la solidaridad ontológica, no de la igualdad ontológica simplemente. La razón y fundamento de obrar so-lidariamente es ser y tener solidariamente lo que se es y lo que se tiene. El actuar social puede tener carácter moral sólo si en el ser de la sociedad se encuentra comprometido el propio ser del que actúa. El egoísmo de la conducta interesada se supera trascendiendo lo particular que hay en el hombre, y haciendo de lo universal que posee, la razón de su acción, que se hace así acción moral. Pero en la doctrina de la sociedad civil ese universal es algo realizado y poseído individualmente, mientras que, para que la acción moral implique solidaridad, y no sólo respeto, es necesario que ese universal sea algo realizable y poseíble sólo en común, siendo la relación del hombre con este universal configuradora de su propio valor y dignidad. La justificación moral consiste en la referencia a lo común; y la acción moral es la actualización práctica de aquella relación y, por tanto, de la propia dignidad.

Si el valor que, supuestamente, sirve de fundamento para la solidaridad es un universal abstracto que se realiza individualmente, entonces se trata de un valor privado, y se hace, por tanto, imposible que la mediación de lo privado por lo público, de lo individual por lo común, tenga carácter moral, es decir, sea perfectiva y dignificante: más bien, sería defectiva y enajenante. Lo público podrá limitar lo privado –condicionar los derechos del individuo–, pero su intervención sólo consistirá en eso: en *limitar*, no en trascender, y esa limitación sólo podrá justificarse por razones instrumentales. Además, si la razón de la dignidad y de los derechos es un valor poseído individualmente, sólo un juicio igualmente individual y privado puede ser competente para determinar qué constituye una lógica exigencia de esa dignidad, es decir, el contenido y extensión de esos derechos.

El error de la doctrina de la sociedad civil –como de todo pensamiento social enmarcado en el Estado– es concebir lo social como sepa-rado de lo político. Esto es lo que hace que, en esta doctrina, se busque la comunidad, la solidaridad, más allá de lo político, sin recurrir a un fundamento político. También Marx –que pensaba, igualmente, desde el Estado– intentó recuperar la verdadera sociedad mediante la eliminación del

Estado. La sociedad civil representa un empeño semejante, pero, en este caso, sin eliminar el Estado, que es considerado condición instru-mental de ese ámbito social. Quizá, Marx estuviera más cerca de la rea-lidad. Su equivocación fue pensar que la eliminación del Estado equivalía a la eliminación de lo político. Era lógico que pensara así, ya que concebía lo político en términos estatales.

Esta separación entre lo político y lo social es lo que explica que, desde posturas sociocivilistas, se haya hablado de la posibilidad de una sociedad civil universal y homogénea, a la medida de los derechos uni-versales del hombre, que se desplegaría como por debajo de los Estados, traspasando sus fronteras[65]. La despolitización de la sociedad permitiría su universalización, proveyendo a la solidaridad de un fundamento que, por no ser político, sería universal.

Sin embargo, una sociedad universal deja al hombre, en realidad, desorientado moralmente, sin criterios para determinar el sentido moral de su acción. Una solidaridad universal lo que hace, en verdad, es paralizar al hombre, pues éste nunca puede saber si está cumpliendo o incumpliendo las exigencias de tal solidaridad. La solidaridad, para ser verdaderamente practicable, exige la existencia de una sociedad real y concreta, particular y limitada. Sólo una comunidad de esta naturaleza es capaz de fundar y dar forma práctica a conductas morales que actualicen una solidaridad que sea algo más que gestos emotivos y coyunturales, de valor fundamentalmente simbólico; es decir, una solidaridad institucionalizada.

Y una comunidad será limitada si está basada en un criterio de inclusión que, al mismo tiempo, sea un criterio de discriminación. La ra-zón de pertenencia no puede ser algo realizado y poseído universalmente. Un universal abstracto, realizado en todo individuo, no puede servir de fundamento para una comunidad real, que haga posible una solidaridad real. En otras palabras, ese criterio no puede ser "lo humano". La determi-nación de ese criterio, de la razón de pertenencia, es un acto político. La comunidad, por lo tanto, recibe su limitación –y, consiguientemente, su realidad– en virtud de su carácter político.

No es cierto que –como sostiene Walzer– seamos por naturaleza seres sociales, antes que políticos[66]. Somos sociales al mismo tiempo que políticos, ya que nuestro vivir social es tal porque también es político, es decir, organizador y configurador de nuestra sociabilidad. Si "sociales" significa moralmente solidarios, somos sociales porque compartimos una sociedad real y limitada, una sociedad definida; y esta definición es una constante acción política: una acción común de los miembros de esa socie-dad. Una solidaridad que no sea simplemente una benevolencia contingen-te, necesita, como fundamento, una sociedad que consista en una tarea común: la tarea de definir constantemente esa sociedad. Esta tarea es una actividad política.

En definitiva, moralizar la sociedad exige politizarla. Para ese objetivo, no basta

revitalizar ciertas comunidades e instituciones sociales, manteniendo, a la par, el Estado, que representa la separación de lo político y lo social: en otros términos, que representa la despolitización de lo social. Moralizar la sociedad exige politizarla, y la politización de lo social supone necesariamente la *desestatalización* de lo político. La desa-parición del Estado, como monopolio de lo público, es la condición para que la sociedad deje de ser el ámbito de la autonomía de lo privado, y pase a consistir en una forma de responsabilidad compartida en la realización de un bien común.

Esto es lo que puede evitar –como desean los sociocivilistas– que la reducción de la presión reguladora del Estado equivalga a un incremento de la mercantilización de lo social. Para Alejandro Llano, es necesario desmercantilizar la economía y desburocratizar la política, para que así se hagan presentes, en el ámbito público, espacios de solidaridad[67]. Efectivamente; para que la economía –y lo social en general– no sea puro mer-cado, hace falta que la política no sea pura burocracia: control y supervi-sión, diseño de procedimientos. Desburocratizar la política significa desestatalizarla: convertirla en una actividad que versa sobre la proposición y realización de fines comunes. Esa actividad se transforma, así, en la sustancia misma de la sociedad, y el ámbito público viene a ser el espacio donde se hace explícita, pública, esa acción común y solidaria. Limitar el intervencionismo del Estado puede no implicar mayor mercantilización, si la desestatalización de una función o actividad no significa su privatiza-ción, sino su *socialización*. La politización de la sociedad permite la socialización de lo político. En cambio, en una sociedad despolitizada por la presencia del monopolio estatal de lo público, no es posible que la de-sestatalización de una función no signifique su privatización.

Desde posturas sociocivilistas, también se propugna ampliar la participación política, como medio de evitar esa privatización-mercantilización de lo social. Pero no basta, a este fin, cualquier tipo de participación. Si ésta consiste en la intervención *en el Estado*, por parte de *individuos*, tal participación no constituye ningún cambio sustancial. Sólo significa una democratización del aparato burocrático de control. Ya hemos visto qué sentido tuvo la democratización del Estado. Ese tipo de participación no implica la politización de la sociedad; es sólo la participación *en un Estado liberal*.

Me parece acertada la expresión utilizada por Nielsen para referirse a la sociedad civil: "*una esfera pública no gubernamental*", formada por instituciones de diversa índole: iglesias, asociaciones profesionales, sindicatos, medios de comunicación, escuelas...[68]. Pero la cuestión es en qué sentido entendemos el carácter *público* de esa esfera; es decir, si esas instituciones son formas de gestionar lo público desde la sociedad –en-carnando así un bien común participado–, o, por el contrario, si son formas supra-individuales de organizar intereses privados, que son creadas por los individuos, gracias a la autonomía que, para organizar lo privado, les proporciona el Estado. En este caso, tal esfera no sería verdaderamente pública. Una auténtica participación pública tiene que implicar necesaria-mente una limitación de la autonomía en lo privado.

Es cierto que, para crear una verdadera sociedad civil, es necesario emancipar al hombre de comunidades básicas y primordiales. Pero tam-bién es necesario que esta emancipación no se lleve a cabo como *indivi-dualización* –como hace el Estado–, sino como *trascendimiento*. El hom-bre trasciende esas comunidades al ser incorporado a una nueva comuni-dad que es superior, abarcante e integradora respecto de las anteriores. No hay emancipación sin que exista nueva incorporación. Es la creación de la nueva comunidad lo que emancipa de las comunidades previas. Nunca se da el individuo y, por ello, la cuestión no es cómo *re*-construir la soli-daridad.

Por ser deudora del Estado, la doctrina de la sociedad civil asume que liberar al hombre de las comunidades básicas significa hacerle aparecer en su nuda humanidad individual –como mero ser específico–, y que, por tanto, el reconocimiento de la dignidad de esa pura condición humana es lo que debe –y lo único que puede– servirnos de fundamento para re-construir una solidaridad que supere las solidaridades primordiales. Sin embargo, sólo una nueva socialización puede desvincular al hombre de otras comunidades, y lo uno y lo otro se lleva a cabo mediante la creación *política* de una nueva comunidad. El fundamento de la nueva solidaridad es un fundamento político, una nueva condición e identidad colectivas, no un estatuto universal, abstracto e individual.

En realidad, después de la deconstrucción individualizante, no es posible reconstruir un ámbito social que sea algo más que una asociación utilitaria para maximizar intereses individuales. Bien claro quedaba esto en los austeros planteamientos de Hobbes y de Hume; pero parece que la doctrina de la sociedad civil se resiste a admitirlo. También el Estado pone de manifiesto que su lógica no conduce a instaurar la solidaridad en la sociedad, sino, más bien, a garantizar una verdadera autonomía, que haga innecesaria la solidaridad. Desde el individuo no es posible reconstruir un ámbito social con contenido moral, porque desde el individuo es imposible construir una moral.

En definitiva, la meta a la que apunta la idea de sociedad civil no es realizable como "sociedad civil", como un ámbito social distinto del Estado pero sostenido por él. El proyecto de la sociedad civil se vuelve problemático cuando se pretende articularlo desde los mismos presupuestos de la idea de sociedad civil, entre los que se encuentran el Estado y el individuo. No es extraño que Seligman acabe sus exposiciones de esta idea casi con el mismo interrogante que las abría: ¿cómo dar contenido moral al ámbito social, sin las bases de la tradición cívica y sin una referencia ni a elementos primordiales ni a elementos trascendentes? Preguntarse por esto es preguntarse si desde los presupuestos de esta idea se pueden satisfacer los deseos que ella encierra. Seligman no contesta, sino que más bien parece sugerir que la sociedad civil fue posible mientras hubo un fundamento trascendente para las instituciones políticas: ello ocurrió en los Estados Unidos del XVIII[69].

5. LA NECESIDAD DE REHABILITAR LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS "REPUBLICANAS"

A lo largo de las páginas precedentes, hemos analizado las deficiencias de las categorías políticas actuales, que básicamente se circunscriben –declarada o inconfesamente– al universo teórico del Estado liberal. Las paradojas, contrasentidos y aporías a los que nos llevan tales categorías, ponen de manifiesto la incapacidad de éstas para proporcionarnos una verdadera racionalidad política. Mediante ese universo conceptual, no es posible dar una respuesta racional a los problemas políticos, porque, en primer lugar, resulta imposible diagnosticarlos correctamente desde los recursos analíticos de ese universo.

Como quedó señalado al principio, la invalidez de este pensamiento político radica, fundamentalmente, en su irrealidad. El pensamiento liberal nos sugiere una imagen de la realidad política –también de la realidad política "liberal"– que no corresponde a aquello en lo que, verdadera-mente, consiste esa realidad. Por esto, ese pensamiento tampoco es capaz de proporcionarnos una racionalidad que nos oriente en medio de la experiencia política. Si no sabemos –porque nuestros conceptos nos lo ocultan– lo que realmente estamos haciendo, es imposible que podamos dar razón acabada de ello. La deficiencia explicativa conlleva lógicamente la deficiencia justificativa.

Es cierto, no obstante, que actuamos según pensamos que son las cosas, y que un pensamiento que no corresponda a la realidad puede generar conductas que, en cuanto tales, son reales. Señalar esto es particu-larmente pertinente cuando la realidad de la que hablamos –la realidad socio-política– no es una realidad física, sino humana, práxica, es decir, consistente en comportamientos. El liberalismo puede inspirar y provocar conductas reales; podemos comportarnos –y, de hecho, ocurre– *como si* la realidad política fuera como el liberalismo afirma, y, en este sentido, la concepción liberal estaría cobrando cierta realidad.

Pero la cuestión está en que esas conductas serían reales en cuanto *conductas* –obviamente–; pero no, en cuanto conductas *liberales*: sólo serían liberales subjetivamente. Esas conductas no consistirían realmente en lo que pensáramos que estábamos haciendo, aunque este pensamiento fuese la causa de esas conductas. Así, por ejemplo, podemos actuar como si la economía fuera un proceso auto-regulado sistémicamente y autónomo respecto de lo político; pero, no por ello, nuestra acción dejaría de ser responsable de la distribución de la riqueza en nuestra sociedad y de la necesidad o no de una nueva intervención reguladora por parte del Estado, que modificaría así la arquitectura de lo político. Esto es así, entre otras razones, porque esa actuación "económica" supondría una opción *política* por nuestra parte: estaríamos aceptando que el orden político presente proporciona las condiciones de una verdadera autonomía del mercado; a lo cual, el Estado respondería con una nueva intervención, si la mayoría no pensara que esas condiciones son suficientes.

Podemos también actuar, pensando que nuestra acción consiste sólo en justificar procedimentalmente reglas, o en declarar derechos ante un conflicto jurídico, o en limitar libertades para evitar su colisión; pero, a pesar de lo que pensemos, estaremos defendiendo un concepto del bien, estaremos configurando el contenido de lo público, o estaremos definiendo acciones comunes, respectivamente. Podemos pensar, incluso, que estamos dando racionalidad a nuestra vida, a nuestro actuar, mediante la elección subjetiva de una identidad privada y parcial, como nuestra auténtica y decisiva identidad. Pero esa racionalización no será real; esa identidad no podrá dar un orden racional a todo nuestro obrar, y empeñarse en actuar desde ella y en función de ella, sólo llevará a hacer que nuestro obrar sea socialmente perturbador, y a convertirnos nosotros mismos en unos inadaptados.

El mismo surgimiento del comunitarismo y de la idea de la sociedad civil –aunque constituyan respuestas *desde dentro* del Estado, o, quizá, precisamente por ello– nos sirve de testimonio de la irrealidad del liberalismo. Que el comunitarismo acuse al Estado liberal de ser un falso universalismo, pone de manifiesto que no es real la neutralidad ética de dicho Estado. Lo que no se sabe, por otra parte, es cómo conseguirá el comunitarismo que el Estado que él propone sea verdaderamente neutral, sirviendo así, para la *preservación* de las identidades culturales. La sociedad civil surge como alternativa ante la burocratización de lo público y la mercantilización de lo privado. La presencia de lo primero indica que no existe esa supuesta auto-regulación de lo social; y la experiencia de lo segundo manifiesta que no es posible vivir socialmente una moral privada, es decir, que hacen falta bases públicas para poder actuar, en la sociedad, según criterios morales y no sólo según principios de utilidad. Lo que tampoco se sabe es cómo esta idea puede proveernos de esas bases públicas, cuando sigue suponiendo el Estado y apoyándose en el individuo.

En definitiva, cabe afirmar que una sociedad liberal es aquella en la que sus miembros actúan –digamos, con frecuencia; pues siempre, sería imposible– de manera *subjetivamente* liberal. Y este subjetivismo es lo que puede hacerles incapaces de explicar –incluso, de percibir– los efectos sociales –quizá, antisociales– de su propia actuación.

Para recuperar una racionalidad política realista, es necesario superar las escisiones que las categorías actuales suponen: la escisión entre el Estado y la sociedad, entre lo organizativo y lo vital, entre los derechos y los bienes comunes, entre la cohesión política y la integración de la pluralidad social, etc. Todas estas escisiones inspiran el concebir la política como una técnica, lo cual tiene como correlato el entender lo social como una mecánica. Técnica y mecánica se superan con una visión de lo socio-político cuya categoría central sea la *acción*. Desde esta categoría, se difuminan esas netas separaciones, y se contrarresta el progresivo empobrecimiento de lo político, causado por tales escisiones. Superar la imagen de lo político como estructura instrumental, consiste, en suma, en recobrar la conciencia del carácter ético de lo político: que la *acción* política consiste en crear un *ethos*.

Todo esto nos sitúa, claramente, en la línea de pensamiento representada por la tradición republicana, entendida en sentido amplio. Como hemos observado, la visión estructural-instrumental de lo político es algo profundamente arraigado en la cultura política actual, y ninguna de las doctrinas estudiadas –aunque se opongan en determinados aspectos– se decide claramente a abandonar esa visión encarnada por el Estado liberal. La causa principal de esta resistencia, de esta inercia, es precisamente el rechazo generalizado de la idea republicana del orden político.

Frente a este prejuicio, podemos afirmar que sólo caben, en última instancia, dos posibilidades: o lo político es concebido como acción, como una realidad práxica, y, entonces, adquiere carácter ético e integrador, como reconoce el republicanismo; o, por el contrario, lo político es enten-dido como técnica, adquiriendo así carácter estructural-instrumental, e implicando, como contrapartida, un ámbito social autónomo y sistémico, en el que no hay lugar para comportamientos verdaderamente morales.

Si el orden social es un resultado espontáneo de la interacción de elecciones meramente libres, ese orden no está realmente en nuestras manos. Nuestro comportamiento social es sólo materia que ha de orga-nizar una dinámica auto-regulativa. A lo sumo, es una cooperación incons-ciente y ciega a ese orden. Por consiguiente, nuestra conducta ni puede ni necesita ser moral. Como dice Aristóteles, sólo se delibera sobre lo que depende de nosotros; no, sobre lo necesario y lo azaroso[70]. Para que nuestro actuar en sociedad tenga contenido moral, hace falta que el orden de esa sociedad sea obra nuestra, es decir, acción nuestra, y no, simplemente, resultado mecánico –o precipitado final– a partir de movimientos nuestros. Que el orden de la sociedad depende de nosotros, que es acción nuestra, significa que ese orden es un orden político. Dotar de significado moral a nuestra conducta social exige politizar la sociedad, lo cual implica dotar de relevancia política –politizar también– a nuestra acción social, en cuanto acción configuradora del orden de esa sociedad.

Lógicamente, todo esto supone –visto el mismo asunto desde el otro lado, por decirlo así– que la política deja de ser una técnica ordenada a la construcción de una estructura o aparato que, una vez producido, da paso al despliegue espontáneo de procesos sociales. La política es acción: la acción de configurar una sociedad, una forma de vida en común, un *ethos*. La acción política es –cabe decir– la misma acción social en cuanto configuradora del *ethos* social. Política y socialidad pueden ser entendidas como acción, si las dos son entendidas así al mismo tiempo; entonces, la una y la otra se funden en una misma acción que, por ser social y política, es también acción moral. Una acción es ética porque, en ella, está en juego la calidad de un *ethos*.

El carácter práctico y ético de lo político conlleva además su carácter arquitectónico e integrador. Que lo político sea acción, y no mera producción de un instrumento, significa que la acción política es –en cuanto verdadera acción– acción moral. Pero para que la

mediación de lo privado por lo público –que en eso consiste la acción política– tenga carácter moral, es preciso que, por esa y en esa mediación, se esté plenificando alguna identidad que poseamos, y, lógicamente, esa identidad ha de corresponder a lo mediador, no a lo mediado. Dicha identidad –como toda identidad– la adquirimos en una comunidad, a la que corresponde un bien común específico. Nos encontramos, pues, ante una identidad, una comunidad y un bien común *políticos*. La mediación es acción moral porque constituye una acción integradora, que actualiza y perfecciona una identidad, una comunidad y un bien, todos ellos de carácter integrador, y cuya realización implica la perfección de lo integrado. No se trata, por tanto, de una mera compaginación mecánica de actividades o dinámicas, configuradas con independencia de lo público; lo cual sería tarea de una mera ingeniería social. La política es acción, y acción moral, si –como afirmó la tradición clásica– es acción arquitectónica.

La visión tecnificante de lo político disuelve esa integración en el binomio *Estado-individuo*, cuyos términos se relacionan instrumentalmente. Contra los deseos de los comunitaristas y de los sociocivilistas, la lógica y la misma experiencia nos obligan a reconocer que el Estado, concebido técnicamente, no se ordena a salvaguardar la sociedad ni las comunidades primordiales, sino fundamentalmente a reconocer al individuo, a garantizarle derechos individuales, y a protegerle contra aquellos cuerpos sociales que puedan interponerse entre el individuo y el Estado. El Estado sólo ve individuos; a través, quizá, de formas sociales menores, como si éstas fueran cristales más o menos traslúcidos, que el Estado intenta siempre hacer completamente transparentes. El Estado actúa como agente de individualización, restando relevancia e, incluso, disolviendo a las instituciones sociales, pues no tiende, de suyo, a sostener formas de solidaridad, sino a garantizar formas de autonomía individual. En el Estado, todas las comunidades son entendidas como resultado del libre ejercicio de *derechos individuales previos*, por lo que esos derechos también pueden ejercerse contra aquellas comunidades.

Uno de los ejemplos más claros de esto lo constituye la Convención de los Derechos del Niño, aprobada por la Asamblea General de la ONU en 1989. Con este texto legal, se desea proteger al niño, y esto se hace atribuyéndole una serie de derechos que se orientan a garantizar su autonomía individual. Se afirma que el niño tiene derecho a la libertad de pensamiento, expresión, información, religión, reunión, asociación, etc. Es difícil no sospechar que este generoso armamento jurídico pueda convertirse en munición utilizable contra los padres y la comunidad familiar en su conjunto. Ante un niño revestido de tales derechos, los padres parecen quedar convertidos en los delegados del Estado, para velar por el respeto de esos derechos. En el fondo, este tipo de "protección" del menor abre las puertas a imprevisibles injerencias del Estado en el seno de la familia, y viene a consistir en la atribución al Estado de nuevas competencias para proteger a los niños *de sus padres*.

Esta actuación individualizadora, inherente al Estado, pone en cuestión la posibilidad

–que Rawls atribuye a su liberalismo– de respetar verdaderamente las "doctrinas comprehensivas". Respetar esas doctrinas implicaría respetar las comunidades en las que dichas doctrinas se viven y se transmiten. Pero, como vemos, la actuación del Estado no se dirige a proteger comunidades, sino a proteger individuos, incluso, contra sus comunidades.

La adhesión –más o menos explicita– al Estado instrumental, y el rechazo de la idea republicana de ciudadanía, se justifican con frecuencia como el único modo de evitar el totalitarismo. Sin embargo, tal suposición es falsa. El totalitarismo no surge de una concepción integradora y arquitectónica de lo político, sino, muy al contrario, de la misma concepción instrumental de ello. El totalitarismo aparece cuando el instrumento que es el Estado se pone al servicio de una totalidad que es de índole *no política*: la clase, la raza, la nación, la fe, etc. El totalitarismo es siempre ideológico y, por ello mismo, no político, porque la identidad y la comunidad a cuya protección se ordena el Estado, no son una identidad y una comunidad definidas políticamente, sino pre-políticamente. Es precisamente el vacío de sustancia del Estado instrumental, lo que induce a buscar la propia identidad y el sentido de comunidad, en ámbitos pre-políticos y emotivos, preparando así el camino hacia el totalitarismo, que surgirá en cuanto cunda la idea de que es a esa identidad y a esa comunidad a lo que debe ponerse al servicio el Estado.

El totalitarismo encierra, en cierta medida, el deseo de recuperar una existencia común y solidaria, frente al atomismo privatista del liberalismo. Pero intenta llevar a cabo esta recuperación por los canales que ofrece el molde del Estado moderno. El totalitarismo continúa teniendo al Estado como marco de su pensamiento y actuación: el totalitarismo es *la* otra versión del Estado. El monopolio de lo público hace imposible una participación política verdaderamente activa y significativa. El carácter técnico de lo político priva a este ámbito de sustancia creadora de identidad. Por consiguiente, la identidad colectiva se adquiere por referencia a ámbitos no políticos, en los que se participa de manera más fáctica que activa. La estructura dual que el Estado liberal instaura, compuesta de una burocracia experta, por una parte, y una suma de individuos autónomos en lo privado, por otra, se repite en la forma de una élite "iluminada", y una masa dócilmente "liberada" de su alienación.

En el totalitarismo, lo que aglutina e identifica no es de naturaleza práctica: no es acción común, *ethos* común; es de naturaleza pasiva, algo dado y que nos hace a nosotros; es un *pathos* común, que genera una identidad patéticamente vivida. No es una identidad prácticamente vivida, porque no es algo que tengamos que actualizar, que obrar, sino algo ya producido y, respecto de lo cual, lo político es sólo protección añadida.

El totalitarismo es, por naturaleza y por historia, *post-liberal*, pues encuentra su razón de posibilidad en el mismo esquema conceptual del liberalismo. La diferencia

estriba en que, en el liberalsimo la *totalidad* a cuyo servicio se pone el Estado es el mercado: una totalidad funcional y sistémica, que exige del hombre una presencia meramente individual, y que niega la necesidad de ningún gestor concreto de lo común. En este caso, la racionalidad objetiva que domina a la acción humana, es una racionalidad naturalista y sincrónica. Pero cuando cambien los contenidos de ese mismo esquema, cuando la totalidad sea de carácter vital y adscriptivo, y la racionalidad objetiva sea una racionalidad histórica y diacrónica, entonces sugirá el totalitarismo, sin que haya frenos conceptuales disponibles.

No debemos pasar por alto que si la "astucia de la Razón" y el "materialismo dialéctico", a los que Hegel y Marx sometieron la acción humana, eran de naturaleza patética, también lo era la "mano invisible", a la que Adam Smith no sometió menos la acción del hombre. No eran otra cosa que tres fórmulas diversas de racionalidad objetiva, que imposibilitaban una auténtica *praxis* humana, por cuanto la acción del hombre no era la verdadera causa de las configuraciones de lo humano. Aquéllos y éste pusieron el Estado al servicio de lo que era el precipitado característico de esa racionalidad objetiva: la nación, la clase, el mercado. Si el liberalismo entendió lo político como un instrumento para permitir el libre flujo de procesos colectivos, el totalitarismo lo entendió como un instrumento para liberar fuerzas históricas, tan impersonales como esos procesos. En ambos casos, la libertad era para lo impersonal, no para las personas, que quedaban privadas de carácter agente en la configuración de la sociedad[71].

Hannah Arendt ya señaló acertadamente que el totalitarismo descansaba sobre el apoyo de las masas. Pero fue el Estado liberal el que produjo esas masas al individualizar al hombre. El Estado liberal hacía irrelevantes las instituciones sociales y las diferencias personales, que los hombres adquieren, precisamente, por su pertenencia a esas instituciones. Todo rasgo o característica debía ser puramente electivo, fruto del libre ejercicio de idénticos derechos previos. Por consiguiente, lo que inicial y básicamente contaba, era una masa completamente homogénea. Individualización, homogeneización y masificación van necesariamente unidas, y acompañan tanto al liberalismo como al totalitarismo, pues en los dos casos, no es necesario responsabilizarse personalmente de lo común: en el primero, porque se trata de un resultado sistémico; en el segundo, porque ya cuida de ello esa élite "iluminada", el partido. La masificación es consecuencia, precisamente, de la despolitización de la sociedad, obrada por el Estado, por lo que la politización republicana no puede implicar peligro de totalitarismo sino, muy al contrario, alejamiento de ese riesgo.

Como ya vimos, el Estado fue, en buena medida, la respuesta política a la ruptura de la cohesión social, que las guerras de religión significaron. El Estado actuaba como estructura de neutralización, que recomponía la unidad mediante la neutralización política de las diferencias religiosas, y la neutralización religiosa del aparato político. La intención del Estado no fue reforzar el sentido de lo político, dotarle de un nuevo y enriquecido contenido, haciendo posible, así, la comunidad *política* de los que antes estaban unidos

por la religión. La solución estatal consistió en convertir en un derecho individual lo que antes era una identidad común y fundamento de la solidaridad. Las mismas comunidades religiosas eran reconocidas sólo como libres asociaciones de individuos portadores de ese abstracto derecho a *la religión*. Por lo tanto, los vínculos religiosos se hacían contingentes, sin que los hombres adquiriesen nuevos vínculos constitutivos que los unieran en una identidad común. El Estado decía ser un mero instrumento para garantizar esos derechos individuales. Posteriormente, ante nuevas crisis de unidad: de unidad moral, por ejemplo, el Estado reaccionará del mismo modo: disolviendo la moral, que es esencialmente comunitaria, en abstractos derechos individuales a una concepción del bien.

Si lo político no proveía al hombre de una nueva identidad, de una nueva comunidad de bienes y fines compartidos y, sin embargo, el individuo aparecía en el Estado revestido de nuevos derechos, entonces, esos derechos tenían que proceder de una identidad que el individuo poseyera al margen tanto de la comunidad religiosa –o cualquier otra– como del Estado: una identidad "natural", que sólo podía ser su nuda y abstracta humanidad. El Estado igualaba a los hombres como *individuos humanos*, pero era incapaz de unirlos de nuevo.

Esta concepción del Estado como una estructura legal e instrumental, significaba la pretensión de poner fin a la política, que es definición de una identidad y unos valores colectivos. Pero esta actividad definidora ha continuado existiendo, como no podía ser de otro modo. El hombre no puede vivir como mero ser *humano*, sobre la base sólo de esa identidad "natural". Esa actividad se ha seguido dando, pero desplazada a otros ámbitos, ya que el Estado decía renunciar a ella; y estos ámbitos definidores de identidad han acabado luchando por hacer del Estado instrumental el instrumento de su actividad política, que pasa por no ser política. Así se genera, en realidad, el totalitarismo y, en general, todas las formas de pretender que el Estado sea el instrumento político al servicio de una identidad colectiva, supuestamente, pre-política.

Es el Estado liberal el que, por su pretendida neutralidad ética, corre constantemente el riesgo de convertirse en Estado totalitario.

Es preciso liberar a lo político de la *reductio ad potestatem*, que ha sufrido en el pensamiento de la Modernidad. Lo político no versa exclusivamente sobre el poder, sino fundamentalmente sobre el habitar común, sobre la constitución de un *ethos* común. Lo político no es meramente una cuestión sobre lo *krático*, sino, sobre todo, un asunto *ético*. Esto puede hacernos entender que la política, en cuanto configuración de un *ethos*, sólo puede ser una acción integradora y arquitectónica. La sombra de totalitarismo que nos pueda inquietar, no se disipa manteniendo ese concepto reductivo de lo político, en la forma de un Estado instrumental-formal, que supuestamente renuncia a todo papel ético. Ensayar esta vía sólo nos puede conducir, como mínimo, a entregar la configuración del *ethos* común –que nunca dejará de constituirse– a fuerzas y agentes anó-nimos y

desconocidos, acabando así bajo un sometimiento, sólo menos doloroso por menos percibible. Limitar lo político a base de des-politizar lo ético, sólo puede implicar, por definición, poner en manos ajenas nuestra forma de vivir: renunciar a la autonomía colectiva.

Por el contrario, ese riesgo de totalitarismo se combate verdaderamente con un reconocimiento de la función ética de lo político –y, por tanto, de la dimensión política de lo ético– que vaya acompañado por una desestatalización de lo político: eliminar el monopolio estatal sobre lo público, haciendo de la sociedad una responsabilidad compartida acerca de lo público. Esto significa tanto una socialización de lo político, como una politización de lo social, y conlleva una limitación de la autonomía *individual* –por cuanto lo particular queda gravado con la responsabilidad de lo común– en favor de un fortalecimiento de la autonomía colectiva. En definitiva, el totalitarismo se elimina mediante la participación activa, consciente y responsable en una acción política integral.

Hemos de recuperar para nuestro pensamiento la idea misma de acción colectiva, de decisión común, y la concepción de su racionalidad como racionalidad práctica, dialógica y deliberativa. Entender –como es común hoy– lo colectivo como un ámbito sólo de procesos –no, de accio-nes– que se generan por concurrencia auto-regulada de una suma de acciones individuales –única forma de acción–, conduce a definir dos for-mas diferentes de racionalidad, una para lo colectivo y otra para lo indi-vidual: la primera sistémica; la segunda, monológica. Esto implica que la racionalidad de la configuración que adopte lo colectivo no se apoya en la racionalidad que alcance la acción individual, y que la acción individual no tiene en la configuración racional de lo colectivo uno de los criterios de su propia racionalidad. Como ya vimos, esto equivale a trivializar la acción humana, y a someterla, *de facto*, a una forma de heteronomía colectiva.

La política sigue consistiendo –como ya advirtió Aristóteles– en la elección deliberada de una vida común, y no meramente en la defensa contra las agresiones, o en la protección de los derechos[72]. Sólo desde una verdadera conciencia de aquello en lo que consiste la política, podemos pasar a plantearnos correctamente qué forma, constitución u organización política es deseable, conveniente o posible. Ésta será una u otra, e incluso podrá asemejarse materialmente a la propugnada por el liberalismo. Pero lo importante es que las razones que sostengan dicha propuesta sean razones *verdaderas*, es decir, verdaderas razones *políticas*. La falta de esa conciencia provoca que no se comprenda acertadamente en qué consisten los problemas políticos, y que, por tanto, se propongan soluciones que no son verdaderas soluciones políticas.

La mayor debilidad del liberalismo es su irrealidad. Las categorías liberales son una forma de inconsciencia acerca de la naturaleza de lo político, y tomarlas como criterio para la acción, sólo nos conduce a no ser conscientes de lo que, en verdad, estamos haciendo o de quién lo está haciendo. Como afirma Philip Ross, lo que se ha perdido no son los lazos sociales y políticos, sino la conciencia de lo que significa tenerlos[73]. La

naturaleza de lo político no cambia porque la pensemos incorrectamente, porque seamos inconscientes de ella. Lo único que puede ocurrir es que formulemos propuestas que no pueden cumplirse, y que, además, no nos demos cuenta de que no se están cumpliendo. Quizá, en algunas ocasiones, pueda ocurrir que estemos propugnando objetivos materialmente válidos, pero que las razones con las que los estemos sosteniendo no sean las verdaderas razones que podrían justificarlos.

---

[1]. Joseph RAZ, *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994; Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.

[2]. Chiaki NISHIYAMA and Kurt R. LEUBE (eds.), *The essence of Hayek*, Hoover Institution Press, Stanford University, 1984.

[3]. Michael WALZER, "The Civic Society Argument", en Ronald BEINER (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 158-160.

[4]. Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 73.

[5]. Ronald BEINER, *What's the matter with Liberalism?*, University of California Press, Berkeley, 1992, pp. 78 y 132.

[6]. *Ibid*., p. 32.

[7]. Daniela GOBETTI, Private and Public. Individuals, households and body politic in Locke and Hutcheson, Routledge, London, 1992, pp. 156-158.

[8]. Philip J. ROSS, De-Privatizing Morality, Avebury, Aldershot-Brookfield, 1994, p. 57.

[9]. Ibid., p. 58.

[10]. Alasdair MACINTYRE, "La privatisation du bien", *Krisis*, 16 (1994), p. 37.

[11]. *Ibid*.

[12]. TOMÁS DE AQUINO, *In I Ethic.*, n. 6.

[13]. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q 22, a 3, ad 1.

[14]. Adela CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994.

[15]. Stephen MULHALL and Adam SWIFT, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 117.

[16]. John RAWLS, *Teoría de la justicia*, F.C.E., Madrid, 1978 (1993), § 22, pp. 152-153.

[17]. Michael TAYLOR, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, 1982 (1993), p. 56.

[18]. Por ejemplo, *Ética a Nicómaco*, 1099 a 20 y 1113 a 25 (en lo sucesivo: *EN*).

[19]. Alasdair MACINTYRE, "Is Patriotism a Virtue?", en Ronald BEINER (ed.), *op. cit.*,
pp. 225-226.

[20]. Jean L. COHEN and Andrew ARATO, *Civil Society and Political Theory,* The MIT Press, Cambridge-Mass., 1992, p. 386.

[21]. John RAWLS, *op. cit.*, § 76, pp. 548 y ss.

[22]. *Ibid.*, § 79, p. 578 y § 86, pp. 629-631.

[23]. Alasdair MACINTYRE, "Is Patriotism...", *op. cit.*, p. 228.

[24]. David M. GALLAGHER, "Person and Ethics in Thomas Aquinas", *Acta Philosophica*, 1995/1, pp. 51-71.

[25]. Daniel BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

[26]. William M. SULLIVAN, *Reconstructing Public Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1986, p. 102.

[27]. James Q. WILSON, "Liberalism, Modernism, and the Good Life", en Mary Ann GLENDON and David BLANKENHORN (eds.), *Seedbeds of Virtue. Sources of Competence, Character and Citizenship in American Society*, Madison Books, Lanham, 1995, p. 20.

[28]. Victoria CAMPS, "Introducción", en J. RAWLS, *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 24.

[29]. C. Neal TATE and T. VALLINDER, *The Global Expansion of Judicial Power*, New York University Press, New York, 1995.

[30]. Stephen MULHALL and Adam SWIFT, *op. cit.*, p. 136.

[31]. Michael J. SANDEL, "Moralité et libéralisme", *Krisis*, 16 (1994), p. 71.

[32]. Ronald BEINER, *op. cit.*, p. 82.

[33]. Ronald BEINER, *op. cit.*, p. 91.

[34]. Alasdair MACINTYRE, "La privatisation...", *op. cit.*, p. 39.

[35]. Concepción NAVAL, *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educacion*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 93.

[36]. Carl SCHMITT, *El Nomos de la Tierra*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.

[37]. Francesco D'AGOSTINO, "Repensar el derecho en clave postmoderna", *Atlántida*, 1990/3, p. 83.

[38]. Montserrat HERRERO, *El "nomos" y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 110-111.

[39]. Bernard CRICK, *In Defence of Politics*, Penguin Books, 1964, p. 130.

[40]. Ronald BEINER, *op. cit.*, p. 20.

[41]. Stephen MULHALL and Adam SWIFT, *op. cit.*, p. 200.

[42]. Fabrice MISTRAL, "Comprendre et se comprendre: l'herméneutique à la recherche de l'origine du lien social", *Krisis*, 16 (1994), p. 165.

[43]. Charles TAYLOR, *Philosophical Papers II: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York, 1985, p. 283.

[44]. Daniel BELL, *Communitarianism and its Critics*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 130.

[45]. Amy GUTMANN, "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy and Public*

Affairs, 1985, p. 321.

[46]. Charles TAYLOR, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

[47]. Will KYMLICKA, *op. cit.*, pp. 170-174.

[48]. Susan WOLFF, "Comentario", en Charles TAYLOR, *El multiculturalismo...*, *op. cit.*, pp. 116 y 118.

[49]. Will KYMLICKA, *op. cit.*, p. 261.

[50]. Charles TAYLOR, *El multiculturalismo...*, op. cit., pp. 18 y 77.

[51]. Charles TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.

[52]. *Ibid.*, pp. 30, 43 y 50.

[53]. Alasdair MACINTYRE, "Is Patriotism...", *op. cit.*, pp. 216-218.

[54]. Charles TAYLOR, *El multiculturalismo...*, op, cit., pp. 79, 84, 85 y 90.

[55]. Amy GUTMANN, "Introducción", en CharlesTaylor, *El multiculturalismo...*, op. cit., pp. 39 y 42.

[56]. Iris Marion YOUNG, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", en Ronald Beiner (ed.), *op. cit.*, p. 193.

[57]. Will KYMLICKA, *op. cit.*, p. 76.

[58]. Ronald BEINER, "Introduction", en Ronald BEINER (ed.), *op. cit.*, p. 10.

[59]. Adam B. SELIGMAN, *The Idea of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995, p. 60. Cfr. Alfredo CRUZ PRADOS, "La articulación republicana de la sociedad civil como intento de superar el liberalismo", en R. ALVIRA, N. GRIMALDI, M. HERRERO (eds.), *Sociedad civil. La democracia y su destino*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 135-164.

[60]. John A. HALL, "In Search of Civil Society", en John A. HALL (ed.), *Civil Society. Theory, History, Comparison,* Polity Press, Cambridge, 1995, p. 23.

[61]. Adam B. SELIGMAN, "Animadversions upon Civil Society and Civic Virtud in the last Decade of the Twentieth Century", en John A. HALL (ed.), *op. cit.* p. 214.

[62]. Michael WALZER, "The Civil Society Argument", en Ronald BEINER (ed.), *op. cit.,* pp. 163, 164 y 170; y Michael WALZER, "The Concept of Civil Society", en Michael WALZER (ed.), *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, Providence, 1995, p. 18.

[63]. Adam B. SELIGMAN, *op. cit.*, p. 60.

[64]. Este modo de pensar puede verse, por ejemplo, en Jean L. COHEN y Andrew ARATO, *op. cit.*, p. 225.

[65]. Jean L. COHEN y Andrew ARATO, *op. cit.*; Michael WALZER, "Introduction", en Michael WALZER (ed.), *op. cit.*

[66]. Michael WALZER, "The Concept of Civil Society", *op. cit.*, p. 16.

[67]. Alejandro LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p. 239.

[68]. Kai NIELSEN, "Reconceptualizing Civil Society for Now: Some Somewhat Gramscian Turnings", en Michael WALZER (ed.), *op. cit.*, p. 44.

[69]. Adam B. SELIGMAN, *op. cit.*, p. 198; y Adam B. SELIGMAN, "Animadversions...", en John A. HALL (ed.), *op. cit.*., pp. 214 y 218.

[70]. *E.N.*, 1112 a 30.

[71]. Hannah ARENDT, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 50.

[72]. *Política*, 1280b.

[73]. Philip J. ROSS, *op. cit.*, p. 56.

CAPÍTULO II: LA RACIONALIDAD POLÍTICA COMO RACIONALIDAD PRÁCTICA

Como hemos visto, la imagen que de la politica nos proyectan las categorías estatales-liberales, no nos proporciona verdaderas razones que orienten nuestra acción –acción moral– en la sociedad. Cuando carecemos de auténticos criterios para racionalizar nuestras acciones, nuestra conducta acaba siendo regida, en el fondo, por sentimientos y emociones, por la espontaneidad de los deseos. Alcanzar una verdadera racionalidad política exige recuperar una concepción de lo político que se base en la acción y que reconozca el carácter integrador de la acción política en cuanto configuradora de un *ethos*. Se trata, pues, de recobrar la conciencia de la naturaleza práctica, ética y arquitectónica de la política. Esta concepción muestra y exige que la racionalidad política ha de ser entendida como racionalidad práctica, como racionalidad de la acción, que, en cuanto tal, nos proporciona orientación y sentido para nuestras acciones. Lo colectivo no es proceso, ni producto técnico, ni sistema; es *acción* común, cuya racionalidad no es una autónoma legalidad objetiva, sino una racionalidad práctica: de la misma naturaleza que la racionalidad de la acción individual. Es más: la acción común y su racionalidad constituyen el marco que hace posible la acción individual y su racionalidad, en cuanto que éstas se constituyen como participación activa en esa acción común y en su racionalidad.

1. LA DISOLUCIÓN MODERNA DEL SABER POLÍTICO

Las condiciones de una racionalidad práctica y de una acción racionalizable quedan liquidadas en la visión de lo socio-político que el Estado liberal encarna. La descomposición mental de la vida política en Estado, por una parte, y esferas sociales autónomas, por otra, ha llevado a entender lo político como un ámbito o esfera *más*, como un factor añadido que se superpone a los ya presentes en esas otras esferas. En términos funcionalistas, se trataría de un subsistema –tan sectorial y especializado como cualquier otro– que cumple una función dentro del sistema social total. Preguntarse por lo político es siempre algo así como buscar un "plus", un "además", que viene a sumarse a una realidad social, cuyos elementos han sido considerados y explicados previamente, y que, por lo tanto, quedan descartados de formar parte del contenido que pueda tener ese "plus" político.

Definir lo político mediante este proceso de exclusión conduce a un resultado que apenas varía en los diferentes casos: el contenido que queda para lo político es el poder, la coacción. Por esta razón, el fundamento de todo saber político se busca en la elaboración de una teoría general del poder. A partir de este fundamento, la ciencia política surge como particularización, versando sobre un tipo determinado de poder: el poder político. Finalmente, aparece la teoría general del Estado, como ciencia que tiene por objeto una particular forma de estructurar ese tipo de poder. Esta secuencia epistemológica representa el modo más común de entender el conocimiento político en nuestros días[1], y encierra, en su encadenamiento, un cambio de punto de vista metodológico, muy significativo. El enfoque de las dos primeras disciplinas es preferentemente sociológico, mientras que el de la tercera es jurídico. Efectivamente, el saber político ha quedado entregado, por una parte, a la sociología y, por otra, a la ciencia del derecho público, que hereda, en buena medida, la tradición del derecho natural racionalista. Pero esta repartición significa la eliminación del saber político, mediante su descoyuntamiento en dos tipos de ciencias que no constituyen, ninguna de ellas, un sustituto válido de ese saber.

Como Wilhelm Hennis señaló acertadamente[2], en la tradición pre-moderna, el saber político, o filosofía política, pertenecía al campo de la *philosophia practica sive moralis*, que versaba sobre las cuestiones relativas, en última instancia, a la felicidad humana. Respecto de esta *philosophia*, la filosofía política representaba una forma concreta; y no, una derivación o aplicación. En la época moderna, se han desgajado, como ramas separadas, materias que tradicionalmente habían sido partes integrantes del tronco común de la filosofía política –ética, derecho, economía, educación...–, constituyéndose así en ciencias autónomas. (Ya hemos visto la conexión existente entre este proceso y la imagen de la realidad social inducida por el Estado moderno: la separación entre lo político y lo social). La autonomía de esas ciencias hace que el tratamiento de sus correspondientes materias ya no pueda tener carácter práctico, y se convierta en un estudio *ob-jetivo*: en el

análisis de una realidad que se sitúa delante del científico como observador. La autonomía de esas ciencias se busca, precisamente, como condición de la *objetividad* de ellas. La consideración de esas materias poseía carácter práctico por su integración en un saber orgánico acerca de fines prácticos: una forma –la forma perfecta– de felicidad humana. Por el contrario, la objetividad de esas ciencias, que deriva de su autonomización, implica la desvinculación del sujeto cognoscente respecto del objeto conocido. La suerte del primero, sus fines, su perfección, no juegan ningún papel en el desarrollo de ese estudio: la investigación se emprende sin ninguna intención práctica. Por ello, la racionalidad que se encuentre será una racionalidad objetiva, que no es la racionalidad del propio sujeto como agente. En definitiva, se procede como si no se estuviera considerando una realidad de la que nosotros mismos somos su principio, una realidad práctica.

En general, esas ciencias desgajadas de lo que fue la filosofía política práctica, vienen a situarse, en cuanto a su orientación metodológica, dentro de un espectro en el que destacan los dos enfoques que antes nos han aparecido: el sociológico y el jurídico-normativista. También lo político, entendido ahora como una materia más –casi podríamos decir, como un resto– es sometido al tratamiento que pueden hacer de ello las ciencias que se presentan en este espectro, ya que la filosofía política ha quedado disuelta. Este panorama aparecía tan claro a mitad de este siglo, que Isaiah Berlin, en 1961, escribía su artículo titulado "Does Political Theory Still Exist?"[3].

Se dispone, por tanto, de dos modos principales de tratar lo político. Desde la perspectiva sociológica, lo político es considerado como un fenómeno social más: el fenómeno del poder, la dominación o la coacción, que posee su dinámica propia y sus formas de configuración, consolidación y actuación específicas. Se buscan explicaciones causales de comportamientos políticos colectivos, en las que, no pocas veces, parecen reflejarse tendencias más o menos deterministas. Lo político es tomado como facticidad, en la que se descubren determinadas regularidades de su modo de darse. Esto hace que la tarea de plantearnos los fines y la justificación de lo político, quede fuera de lugar en el seno de la ciencia política, es decir, que esa tarea no sea reconocida como tarea racional.

Frente a este tipo de tratamiento, se presenta la ciencia del Estado, con una perspectiva jurídico-normativista. En este caso, el saber político es entendido como un conocimiento acerca de la construcción de una estructura legal, de un organigrama normativo, que someta a una medida racional ese fenómeno social que es el poder. Este enfoque, por lo tanto, no invalida el anterior, sino que lo supone; y únicamente postula un cambio en el tipo de racionalidad que ha de prevalecer. Sobre la racionalidad sociológica ha de imponerse la racionalidad legal-formal; sobre lo fáctico y dinámico ha de actuar, como sujeción, lo estructural y normativo. Se trata, por tanto, de someter lo político –que sigue siendo concebido como facticidad, como puro hecho volitivo– a una racionalización extrínseca, que es obra de la racionalidad jurídica. Lo político es domesticado por una razón separada de ello, que actúa desde fuera, es decir, por una razón que

actúa como razón técnica.

Este planteamiento es el que caracteriza a la tradición del *Rechtsstaat*, del Estado como entidad legal, en la que sobresalen la *Doctrina general del Estado*, de Georg Jellinek, y la *Teoría general del Derecho y del Estado*, de Hans Kelsen. En cuanto al modo de entender la racionalización de lo político, esta tradición continúa la corriente del iusnaturalismo racionalista, aunque se separe de ésta en lo que se refiere a la pretendida base natural de dicha racionalización. El derecho natural racionalista también se presentaba como un saber que, desde su condición racional-teórica, podía ordenar la realidad política de manera universalmente válida, ya que sus prescripciones tenían validez con independencia de condiciones e intenciones éticas y políticas. Los dictados de esa ciencia podían valer incluso para una "nación de demonios", como afirmó Kant. El saber político, la racionalidad política, nada tenía que ver, por tanto, con la mejora del hombre, con la formación del carácter. Su cometido era la construcción de una estructura de reglas, articulada por una lógica propia. Pero un orden político que no necesita de la moralidad de sus ciudadanos, tampoco promueve esa moralidad. Política y ética quedaban separadas: la primera se desvinculaba de los fines personales; la segunda se independizaba de las exigencias colectivas. Esto sólo podía implicar la reducción de una y otra a un formal y abstracto normativismo, que deseca y esclerotiza tanto la vida política, como la vida moral.

De este modo, la realidad política, que los clásicos entendieron como forma de vida y expresaron con el concepto unitario de *politeia*, resulta escindida en dos entidades independientes: una estructura normativa, que es estudiada y elaborada por la ciencia jurídica; y un plexo de dinamismos y fenómenos vitales, que son estudiados por las ciencias sociológicas. Estas dos entidades, y sus respectivas disciplinas, parecen, en un principio, acoplarse mutuamente con facilidad, y casi ser de naturaleza complementaria. Sin embargo, la afirmación de cada una de ellas conlleva, en el fondo, una cierta negación de la otra.

El normativismo afirma que la estructura legal es un orden fijo y, por consiguiente, independiente de factores sociológicos. Es, pues, un orden normativo *abstracto*, que se basta a sí mismo para justificarse y configurarse, ya que posee su propia e interna racionalidad. Además, el sentido de ese orden consiste en poner coto a la facticidad y espontaneidad de lo dinámico y vital, del poder. Por todo esto, la elaboración de esa estructura, el ejercicio de la racionalidad jurídica, tiene que significar necesariamente la eliminación de la relevancia de lo sociológico, que sólo representa el material activo que esa estructura debe someter a una medida racional. Obviamente, lo valioso es aquello que aporta el elemento racional, y esta función la cumple, de manera independiente, la estructura legal.

Por el contrario, desde la perspectiva sociológica se critica el fijismo y la pretendida independencia de la estructura legal, y se acusa al normativismo de caer en un

formalismo vacío. En ocasiones, el enfoque sociológico –llevado por cierta tendencia inherente hacia su absolutización– deviene en sociologismo, concibiendo el sistema normativo, que da forma y canaliza a lo político, como mero epifenómeno de lo sociológico. La sociología se convierte entonces en crítica de la ideología, dedicada a desenmascarar a la racionalidad jurídica de su pretendida autonomía y objetividad. Lo político –entendido, más bien, según la visión normativista– es desprovisto de su realidad específica, y reducido a mero producto de factores sociales subyacentes: no existen, en realidad, ni problemas ni causas específicamente políticos. Y, por tanto, tampoco existe una racionalidad específicamente política.

Desde el radicalismo marxista hasta el pragmatismo ecléctico de la tecnocracia, la racionalidad de lo político se entiende como atenimiento a la racionalidad inmanente de los fenómenos sociales. Una vez más, se trata de una racionalidad que actúa desde fuera, una racionalidad prestada que consiste en someterse a la lógica de otros ámbitos. Lo político deja de ser lo ordenador, y pasa a ser parte de lo ordenado. Se establece, así, lo que Wolin ha denominado "gobierno por principios": gobernar se traduce en dejar actuar a las leyes y principios objetivos que la ciencia sociológica descubre en el dinamismo social[4]. El protagonismo adquirido por las ciencias sociológicas, por un lado, y por la ciencia del derecho, por otro, ha provocado la pérdida del sentido de lo político, de la conciencia de su especificidad irreductible[5].

Pero hay algo en lo que coinciden el normativismo y el sociologismo. Ambos planteamientos difuminan la presencia de la decisión personal y desatienden, por tanto, su racionalidad específica. El normativismo pretende limitar y controlar desde fuera el momento de la decisión. Racionalizar la decisión consiste, para el normativismo, en someterla a una norma que, como límite externo, contiene a la decisión dentro del campo que ese límite acota. La norma parece actuar como una barrera que resiste el embate de las turbulencias propias de lo puramente volitivo. La decisión sigue presente y, con ella, la proposición de fines y la lucha por adueñarse de la decisión, del poder; pero todo este activismo permanece en la misma medida en que ha sido hecho irrelevante por medio de una estructura de barreras que lo mantienen encapsulado. La racionalidad, una vez que ha construido la muralla de la norma, abandona lo volitivo al juego intrascendente de sus propias fluctuaciones.

El sociologismo, por su parte, diluye la decisión en el flujo autónomo y espontáneo de los procesos sociales. La dimensión intencional de la acción pierde importancia, ya que –como señala Spaemann– la acción adquiere la condición de suceso, y es incorporada a la dinámica interna del suceso global, colaborando, independientemente de la intención, con la corriente de lo que ocurre de todos modos. El ascenso de la teoría de sistemas conlleva el abandono de la teoría de la acción[6]. El desarrollo de una sociología centrada exclusivamente en aspectos morfológicos y dinamismos autónomos, ha relegado lo personal y volitivo a la condición de mero efecto o epifenómeno de lo sistémico y estructural[7]. La racionalidad que cuenta de veras, no es, pues, la que pudiera dirigir la

decisión personal, sino la que rige, supuestamente, el despliegue espontáneo de los procesos sociales. Es esta racionalidad la que debe conocer y utilizar quien desee racionalizar lo político, quien desee ser políticamente racional. Los fines e intenciones que los hombres puedan tener, y las decisiones que tomen en función de ellos, son, a la postre, irrelevantes.

Como podemos observar, en los dos planteamientos, la racionalidad en la que descansa la racionalización de lo político, no es la racionalidad de la acción –de la acción política o de la política como acción–, no es la racionalidad práctica; es, por el contrario, una racionalidad externa, que somete la acción a imperativos extrínsecos. La acción queda como irrelevante de cara al orden racional porque no es ella la que *se* ordena mediante su propia racionalidad, sino que ella *es* ordenada, como material informe, por una racionalidad ajena. La acción ordenada y la "acción" ordenadora, la razón de la acción y la razón del orden, no son la misma acción y la misma razón. La racionalidad política es la racionalidad que descubre el experto –el jurista, el sociólogo– fuera de la acción política, no la que reconoce el agente político mismo en el seno de su propio actuar. Es, pues, una racionalidad teórica, que sólo puede actuar, al aplicarse a la acción, de manera técnica: como modelación externa de un material que permanece inalterado en sí mismo; y no, como rectificación intrínseca de una realidad que es acción.

Se produce, así, el distanciamiento entre el lenguaje de la ciencia política y el lenguaje de la propia política: los términos y conceptos de la primera no son los términos y conceptos de la segunda[8]. Tenemos, por tanto, una ciencia política que no ilustra al mismo actor político en su acción; una ciencia política cuyos conceptos no son los conceptos que están operando en la mente del hombre político en cuanto tal. En definitiva, se trata de una ciencia política que no es la ciencia *del político*, sino un conocimiento que es patrimonio de los científicos, que parecen actuar como "consejo nocturno" sobre el político. El saber político queda así entendido como saber *sobre* la *polis*: sobre una realidad que recibe pasivamente el influjo de ese saber. Pero no es entendido como saber *de* la *polis*: el saber que la *polis*, como comunidad activa, posee y con el que orienta su propia actividad; en otros términos: un saber que consiste en *saber obrar*. Este hecho marca una radical diferencia con el modo clásico de entender el conocimiento político. La filosofía política era un discurso dirigido al político, con objeto de aportarle luces fundamentales que sirvieran de base para el discurso *político* que él, y sólo él, podía elaborar acabadamente. Existía, por tanto, una esencial continuidad entre el lenguaje de la teoría política y el lenguaje de la vida política[9], entre el razonamiento *sobre* la política y el razonamiento *en* la política.

En el normativismo y en el sociologismo, desaparece esa continuidad. El razonamiento *en* política comienza absolutamente, una vez que el razonamiento sobre la política ha concluido su misión: el establecimiento de las condiciones que hacen irrelevante aquel razonamiento y la acción que derive de él. Esta minimalización de la acción provocó la reacción de quienes reivindicaron el valor de la decisión, del elemento

volitivo y activo, en el ámbito político, frente al imperio de todo *objetivismo*, fuera éste jurídico-normativo o sociológico. Con esta reivindicación, se quería recuperar el nervio genuino de lo político, eliminado –o pretendidamente eliminado– por el recurso a esas racionalidades, supuestamente, científicas y neutrales. Pero lo característico de estas reacciones es que fueron eso: *reacciones*. Buscaron revalorizar la acción política, pero continuaron moviéndose dentro del mismo esquema conceptual que había disuelto la realidad y el conocimiento políticos en derecho y sociología.

Posiblemente, las dos formas más representativas de esta reacción son la idea de la política como "mito" (Sorel, Rosenberg) y el decisionismo (Schmitt). En el primer caso, el saber político consistía en la creación de un mito, cuyo valor era meramente pragmático: su capacidad para desencadenar la acción. El mito debía actuar como un catalizador, como un reactivo capaz de despertar las energías latentes de un colectivo humano. Su verdad era su misma eficacia pragmática. Esta idea, por tanto, recuperaba la trascendencia de la acción política, pero a costa de su misma racionalidad. Se rechazaba el imperio de esas racionalidades externas, pero se dejaba a la acción desprovista de toda racionalidad. En el fondo, se estaba aceptando que la racionalidad política era lo que el normativismo o el sociologismo decían que era, aunque ahora no gustase *la* racionalidad política.

Por su parte, el decisionismo de Carl Schmitt[10], aunque no caía en el irracionalismo del mito, sí implicaba, al menos, la enfatización de la excepcionalidad. La decisión específicamente política –la acción política, por tanto– sólo surgía en el momento de excepción; y el saber político parecía consistir sólo en la capacidad para reconocer ese momento y las exigencias que él plantea de cara a la acción política. Pero hablar de excepción es hablar de un momento en el que el orden habitual, lo normal, se ha hundido o es incapaz de actuar. Entonces, si la acción política sólo se hace presente en la excepción, ese orden habitual sólo puede ser jurídico o sociológico. En definitiva, reconocer la excepción, reconocer que el orden de lo político puede tener insuficiencias y fracturas, y que en esos casos se hace necesaria la decisión política –como decisión no normada, soberana–, no equivale a negar que ese orden es, en sí, de índole jurídica o sociológica. La excepción confirma la regla.

Podemos apuntar otro rasgo de la postura schmittiana, que pone de manifiesto que, a pesar de su anti-normativismo, Carl Schmitt seguía siendo un moderno. Lo político era también entendido –y reivindicado– por él como un "plus", como una dimensión específica que viene como a añadirse a la realidad de lo social. Lo político es una "esencia", que se define por exclusión de todo aquello que pueda darse en otras esferas o funciones sociales[11]. Este modo de definir lo político, mediante su quintaesenciación, será ensayado por muchos otros, como cometido de lo que debería ser una "teoría pura de la política" (Bertrand de Jouvenel). Con esto, pondrán de manifiesto su permanencia dentro del esquema moderno y estatal, que impone definir lo político por contradistinción respecto de lo social, y no permite entenderlo como algo integrador y arquitectónico.

El esquema conceptual moderno lleva a entender la racionalización de lo político como sometimiento de lo político a la racionalidad de lo no político. Racionalizar lo político significa, por tanto, despolitizarlo. Y esta despolitización tiene dos aspectos: la eliminación del carácter práctico de lo político, la trivilización de la acción política; y la eliminación de su índole arquitectónica. Estos dos aspectos están íntimamente unidos como supuesto de ese modo de entender la racionalización de lo político, como premisa que posibilita y exige indefectiblemente la ecuación entre racionalización y despolitización. Por ello, rechazar el primer aspecto, manteniendo el segundo al mismo tiempo, sólo puede significar hacer problemática la racionalización de lo político –que continúa entendida del mismo modo–; pero no, hacer posible otra forma de racionalización. Para esto último, es preciso rechazar los dos aspectos de la despolitización.

Sólo conservando el carácter activo y arquitectónico de lo político, es posible una racionalización de lo político que sea obra de una racionalidad auténticamente política: una racionalización que será intrínseca; no, meramente extrínseca; una racionalización que no implicará despolitización. Esa racionalidad política es una racionalidad práctica. Esto explica que, en el pensamiento moderno –pensamiento del Estado–, al no conservarse esos dos rasgos de lo político a la par, sólo se hayan dado dos formas de racionalidad para lo político: racionalidad teórico-técnica y racionalidad estratégica. La primera se ordena a frenar la acción, mediante la afirmación de un orden fijo y externo. La segunda se ordena a potenciar la acción, mediante el desenmascaramiento de la irracionalidad del orden externo. En los dos casos, se trata de una racionalidad de medios –medios contra la acción, o medios para la acción–, que se desentiende de los fines de la acción.

En el fondo, estas dos formas de racionalidad repiten, con matices nuevos, el planteamiento de la sofística –por parte de la racionalidad estratégica– y el de la utopía –por parte de la racionalidad teórico-técnica–. La sofística cuestionaba la racionalidad del orden político, y afirmaba que lo político era sólo voluntad y expresión de la voluntad que lograra imponerse. Por lo tanto, el saber político consistía en aquella pericia que capacitaba a una voluntad para imponerse a otras. La razón política era razón estratégica, ordenada al éxito de una voluntad política; no, a la recta configuración de ésta.

En la época moderna, la ideología puede ser entendida, en cierto modo, como una reformulación de la sofística, es decir, como una forma de racionalidad estratégica. Algo que caracteriza a la ideología es el hecho de proponer, como verdad política, un proyecto que surge del contenido de un ámbito no político. La apoliticidad de ese ámbito supone que lo político no es arquitectónico; y, por ello, en vez de ser lo político el marco que define lo que haya de hacerse en ese ámbito, es el contenido de este ámbito –que se considera lo sustancial– lo que define qué ha de hacerse políticamente. Las necesidades, los objetivos y las motivaciones que puedan surgir en ese determinado contexto,

adquieren *inmediatamente* validez –racionalidad– política, en vez de ser las razones de lo político las que medien y midan la validez de las exigencias y propósitos que surjan en dicho contexto. La ideología presenta siempre un ámbito o dimensión social, cuya existencia y contenido se suponen objetivos, y, de esta realidad objetiva, extrae de manera inmediata la pauta de acción política.

Pero esta inmediatez es notablemente sospechosa. La teoría, es decir, el conocimiento de la realidad objetiva de algo, nunca es inmediatamente práctica. Lo que ocurre en la ideología es que esa realidad objetiva que es presentada como fundamento justificativo del proyecto político, es en verdad una creación de la propia ideología, al servicio de dicho proyecto. El proyecto *político* resulta ser, en el fondo, el único contenido real de la ideología *política*. Esto tenía que ser, naturalmente, así, pero la ideología lo oculta y, por eso precisamente, es ideología. El marxismo, por ejemplo, crea la realidad "objetiva" de la clase social, en la que funda su proyecto revolucionario de eliminar la sociedad de clases. El marxismo crea la clase social de la que él mismo habla, la clase social que reúne todos los requisitos para servir de fundamento a ese proyecto político. Sólo una clase social marxista, o –en otras palabras– sólo una clase social que sea una "realidad" marxista, puede servir de fundamento para un proyecto político marxista, para una praxis marxista. Lo mismo ocurre con la realidad "objetiva" de la nación, que el nacionalismo presenta como fundamento de su proyecto político. La nación que contiene los elementos necesarios para fundar ese proyecto; la nación que está en condiciones de servir de justificación a esa praxis política, no existe con independencia del nacionalismo. Esa nación *nacionalista* es una creación del propio nacionalismo, en orden a su proyecto político y a la vista de las necesidades de dicho proyecto[12].

No existe, pues, un momento verdaderamente teórico en la estructuración del pensamiento ideológico. Podemos decir que su estructura está compuesta por tres momentos de la praxis: primero, el momento de una praxis sin fundamento racional; después, el momento de una praxis *teorizada*, que se presenta como auténtica teoría práctica, ocultando así el primer momento; y, finalmente, el momento de una praxis manifiesta y con aparente justificación racional. La praxis ya formulada en el primer momento, se hace patente en el tercero, como conclusión y exigencia "lógica" del segundo. Si la ideología –como afirma Julien Freund– es una idea transformada en deseo[13], lo es porque, primero, ha sido un deseo transformado en idea.

Lo que en la ideología se presenta como teoría, como conocimiento de una objetividad, es en verdad un recurso instrumental al servicio de una praxis, de una acción, previamente formulada. La razón empieza su cometido después de la formulación de la praxis, por lo que su función no es configuradora de ésta, sino sólo instrumental. Se trata, por tanto, de una razón estratégica, que se limita a proporcionar condiciones para el éxito de la acción. El supuesto ejercicio de racionalidad teórica es sólo pseudo-teoría, pues está precedido por una posición práctica que ese ejercicio no

media ni somete a crítica; sino que, por el contrario, es esta posición práctica la que media ese ejercicio y es fortalecida por él de manera acrítica. En este sentido, la ideología es una forma de sofística; pero se trata de una sofística que enmascara su condición, bajo la apariencia de una fundamentación objetiva de la acción que postula.

La utopía platónica surgió como respuesta a la disolución sofística de la racionalidad del orden político. El afán y la urgencia por combatir a su enemigo, demostrando que el orden político era tarea legítima de la razón, llevó a Platón a sobrepasar los límites de esa tarea. Si la sofística había exaltado la acción, sometiendo la razón a los intereses de aquélla, Platón minimizaba la acción, sometiéndola al dominio despótico de la razón. Esta razón era razón teórica, no razón práctica; era una razón que conocía la verdad política –la *polis* verdadera– antes y al margen del momento activo de ponernos a realizarla. Esa verdad política era un orden perfecto, que toda *polis* debía imitar para ser verdadera, racional, en el mismo grado en que lograra imitar dicho orden. El conocimiento de ese orden político perfecto era, por consiguiente, el conocimiento perfecto de lo político, pero no era un conocimiento práctico. La verdad política, alcanzada por ese conocimiento, era una verdad teórica, respecto de la cual, la praxis sólo era mera y posterior aplicación técnica. Era, pues, una verdad teórica que se presentaba como suficiente para regir la praxis. En otros términos: esa verdad teórica pretendía ser válida como verdad política al margen de la practicidad.

En el fondo –como señala Wolin[14]– lo que Platón parecía pretender era la obtención de un saber político perfecto, que liberara a lo político de la actividad política: el debate, la deliberación, la toma de decisiones... En definitiva, se trataba de un saber político opuesto a la acción política; un saber externo, olímpico, expresión de un modelo eterno, que no era un saber de la acción, un saber obrar, sino que anulaba la acción misma. Era "una ciencia enfrentada con su objeto"[15]: un conocimiento que eliminaba la acción que él debía, en principio, ilustrar; la acción que hacía necesario ese conocimiento.

El orden político que Platón conocía, era un orden perfecto, pero –precisamente, por ser perfecto– no era un orden *político*. Toda utopía, al diseñar un orden perfecto, valedero universalmente, elimina la acción política, que consiste en configurar correctamente la *polis*. Esta acción se daría, si acaso, una sola vez; y se daría como acción técnica, como aplicación directa de ese diseño modélico. Pero, en adelante, la acción política desaparecería, pues su presencia sólo podría reportar un perjuicio para ese orden: toda intervención en un orden *perfecto* únicamente puede implicar un empeoramiento de ese orden. Toda acción política queda suspendida; y el orden, por no ser un orden de la acción política –de la vida política–, no es un orden *político*. Una vez más, nos encontramos con un orden "político" que hace irrelevante la acción en cuanto acción política. Esto significa anular la vida política como tal –vida es actividad autoconfigurante– y permitir sólo otras formas de vida, más elementales, que se desarrollan entre los límites de una estructura inalterable.

El orden utópico es, supuestamente, el orden que, para la *polis*, descubre una razón puramente teórica, desvinculada de toda voluntad de acción y de los avatares que rodean a ésta. Por ello, dicho orden se presenta como racionalidad pura, como verdad apodíctica. Su puesta en vigor no tiene nada de imposición o decisión personal, pues es la aplicación dócil y sumisa de un puro contenido racional. La utopía es siempre un intento de eliminar el poder –la voluntad, la decisión– mediante un saber absoluto: un intento de reducir lo político a puro *logos*. Pero esta pretensión suele concluir en su opuesto. El mismo Platón se encontró con la paradoja de que llevar a la práctica esa "verdad de la polis" exigía contar con un poder absoluto, con un tirano: el poder que ese saber debía eliminar[16]. Hace falta un poder absoluto que instaure, de una vez para siempre, la verdad política que eliminará todo ejercicio posterior del poder. Cuando el saber político no es el saber de la acción política, del poder, sino que pretende ser un saber que desplaza la acción y el poder, se convierte en el patrimonio –y la excusa– de un poder ilimitado.

Este efecto perverso se produce también cuando se pretende usar la utopía, no como modelo aplicable técnicamente, sino como *idea regulativa*: como aspiración a una meta que, aunque en sí misma es imposible, nos guía y moviliza para alcanzar lo óptimo realizable. Perseguir la utopía, con esta intención, no nos lleva a conquistar un punto, a mitad de camino, que constituya una condición o forma de vida que sea valiosa en sí misma, aunque no sea perfecta. En verdad, el camino hacia la utopía sólo puede conducirnos a situaciones duras y esforzadas, no deseables en sí mismas, sólo soportables por su prometida provisionalidad, y únicamente justificables como pasos necesarios hacia la meta ideal: una meta que, por ser utópica, nunca llega[17]. En línea hacia la utopía, las estaciones intermedias sólo pueden estar diseñadas en orden al destino final; no, como un habitable y cómodo fin de trayecto posible. El descubrimiento del óptimo realizable, de lo mejor posible, sí es el papel de la razón práctica; pero la utopía no puede desempeñar ese papel, porque la utopía es razón teórica. Con una frase que se lee en *Hyperion*: "que el Estado se haya convertido en un infierno proviene de que el hombre quiso hacer de él su cielo", Hölderlin expresa gráficamente lo que resulta ser realizable cuando nos dejamos regular por la utopía.

En la Modernidad –además de encontrarse algunas formas tradicionales de utopía–, el espíritu de la utopía es continuado bajo la forma de la "ciencia política". El intento de elevar el saber político a la condición de ciencia rigurosa y demostrativa, se sucede a lo largo de toda la tradición racionalista moderna. Este empeño significa un nuevo modo de entender la racionalidad política como dominio –completo y directo– de la acción, por parte de una razón teórica. Así como otros saberes han alcanzado el pleno estatuto de ciencia, el saber político debe convertirse también en un conocimiento rigurosamente racional, superando el carácter de saber prudencial y orientativo que ha tenido hasta el momento. La verdad política –cómo debe ser la *polis*– ha de ser una verdad apodíctica, objeto de demostración, de deducción; y no, de mera –y siempre incierta– deliberación.

El paradigma de este planteamiento lo constituye posiblemente la doctrina política de Hobbes[18].

Hacer del conocimiento político una ciencia demostrativa, siempre implica la intención de adoptar un punto de partida que –a diferencia de lo que ocurre en la ideología– sea verdaderamente teórico, y que sea además suficiente para determinar, por vía de inferencia, el orden racional de lo político. Conseguir esto significaría arrebatar a la prudencia todo papel en el campo de lo político; y la prudencia es el hábito de la racionalidad práctica. Ese punto de partida o premisa inicial lo constituye –con versiones diferentes– una realidad que se supone fija, necesaria e incuestionable. La ciencia siempre exige que su materia de estudio sea estable y homogénea. En este caso, esa materia es el hombre; y, en concreto, el hombre como sujeto de un apetito, de un deseo, que se presenta como necesario, básico e inalterable. La búsqueda del rigor científico conlleva siempre la reducción de la realidad –de la realidad humana en este caso– a lo que se considera su componente elemental, pues es lo más simple y primario lo que puede ser objeto de un conocimiento cierto e indiscutido.

Ese componente elemental de la realidad humana ha de ser suficiente para señalar, de manera unívoca, la meta que puede tener la existencia colectiva de seres humanos; y dicha meta será también una meta simple y elemental. La simplicidad de aquel componente y de esta meta, y la relación unívoca entre el primero y la segunda, permiten la determinación unívoca también del medio necesario –la forma de orden político– para alcanzar esa meta a partir de aquel material inicial. La determinación unívoca de estos tres elementos –fundamento, medio y fin– es lo que constituye al saber político en auténtica ciencia demostrativa.

Pero esta "cientificación" del conocimiento político supone la reducción de la realidad política y humana a una sola y simple dimensión. En cuanto ciencia teórica, esta ciencia política actúa abstractivamente: constituyendo su objeto por abstracción de otras dimensiones que no se consideran constitutivas de éste. La búsqueda de la exactitud siempre se lleva a cabo mediante el aislamiento de dimensiones de la realidad, obteniendo así un objeto de estudio, homogéneo, simple y continuo, en el que las relaciones entre sus elementos pueden ser unívocas. Al reducir la realidad política –y, en general, cualquier realidad práctica– a un ámbito unidimensional, todo problema que se presente en este ámbito, todo problema político, se convierte en un *caso límite*, cuya solución viene determinada unívocamente y se impone apodícticamente: existe una relación unívoca y necesaria entre medios y fines, por lo que la deliberación no tiene ningún cometido. Una situación límite o extrema no es una verdadera situación práctica, pues en ella, lo que ha de hacerse viene determinado completa y necesariamente por los elementos que componen la misma situación. En ella, no hay propiamente deliberación –razón práctica– porque, en definitiva, tampoco hay verdadera acción: lo que se produce es, más bien, mera *reacción*. Por todo esto, lo que ha de hacerse en esa situación, la solución a ese problema, puede conocerse por medio de la razón teórica –ciencia–, es

decir, mediante una razón que actúa desde fuera de esa situación.

Precisamente, Hobbes reduce el contenido de la realidad política a una permanente y latente situación límite. El estado de naturaleza, la guerra de todos contra todos es la constante amenaza cuya conjuración está requiriendo, de manera incuestionable y permanente, la presencia del Leviatán-Estado. Sólo existe una única y extrema disyuntiva: o el Poder absoluto, o la guerra absoluta; y, ante tal alternativa, el apetito humano fundamental no deja elección. La diferencia con la utopía está en que el cientificismo político no busca conocer teóricamente lo perfecto, la *polis* perfecta; lo que busca es el *conocimiento perfecto* de lo político, aunque, para ello, lo político tenga que consistir en una *polis* elemental.

Pero, como es obvio, la realidad política no consiste en una permanente situación extrema; la experiencia y la acción políticas no son un constante reaccionar ante casos límites. La realidad práctica, la realidad en la que actuamos, es siempre una realidad pluridimensional, que sólo excepcionalmente nos plantea casos límites. La acción humana –la acción real y concreta– es siempre, también, pluridimensional, y constituye una forma de integración dinámica de esa pluralidad de dimensiones. No existen, en sentido estricto, acciones "económicas", "estéticas" o "políticas", si por estas denominaciones se entienden dimensiones aisladas, separadas y añadidas respecto de otras dimensiones de la misma índole. La acción es siempre pluridimensional; y es tanto más pluridimensional e integradora, cuanto más amplio es el contexto que corresponde a la acción. Por esto, la acción política es la acción máximamente pluridimensional e integradora: acción arquitectónica.

Por consiguiente, un conocimiento teórico-científico, que versa sobre una sola dimensión y goza, por ello, de exactitud, no nos sirve para orientar la acción, no es una racionalidad de la acción. Decidimos y actuamos integrando dimensiones, y la racionalidad de la decisión y de la acción estribará en la corrección de esa integración. Por esto, el conocimiento que oriente la acción, el saber que proporcione una auténtica racionalidad para la acción, ha de ser un conocimiento que verse sobre criterios de integración, no sobre una dimensión aislada. Será, por tanto, un conocimiento sintético y sinóptico; y no, un conocimiento analítico y apodíctico.

Un saber científico y unidimensional puede proporcionarnos leyes claras y rigurosas. Pero la acción nunca consiste sólo en seguir una ley. La ley, en cuanto clara, precisa y general, es analítica y unidimensional. Existe, por ello, una esencial inconmensurabilidad entre la ley y la acción: la ley no es la medida completa y suficiente de la acción. En el ámbito político –como en cualquier otro ámbito práctico–, las leyes de las ciencias no pueden dictar lo que ha de hacerse, no constituyen la medida de la acción. La acción en el ámbito político es una acción *política*, por lo que su determinación sólo puede correr a cargo de una decisión *política*: una decisión tomada conforme a un específico criterio de integración: la *polis*. El gobierno político por expertos o peritos –cuyo riguroso saber es,

necesariamente, unidimensional– es un gobierno *irracional* en cuanto gobierno político.

La acción humana no se racionaliza mediante la delimitación rigurosa de dimensiones y la obtención de leyes precisas que regulan esas dimensiones, pues la acción nunca pertenece en exclusiva a una de esas dimensiones. La acción humana se racionaliza, es decir, obtiene una medida válida de su racionalidad, desde el contexto práctico en que se da, y desde la condición del sujeto en cuanto agente de esa acción: la condición que adquiere y corresponde al sujeto en dicho contexto. El contexto y la condición subjetiva constituyen los criterios de integración que miden la racionalidad de la acción. En definitiva, la racionalidad de la acción, la racionalidad práctica, no puede ser una racionalidad dimensional–legal; sólo puede ser una racionalidad *ética*, es decir, una racionalidad según un *ethos*: objetivo y subjetivo, comunitario e individual, institucional y personal. Un *ethos* es siempre unitario; pero nunca, unidimensional; por lo que su unidad procede de una integración, y no sólo de una selección. La pretensión de comprender el mundo de lo humano y, más concretamente, la realidad social, por diferenciación de dimensiones, por esencialización de actividades, ha imposibilitado el reconocimiento de la verdadera naturaleza de la acción humana, y ha eliminado las condiciones de posibilidad de una auténtica racionalidad práctica. Para superar estos resultados, es preciso entender lo humano y social en términos éticos, en términos de *ethoi*: como articulación práctica de contextos prácticos.

No es extraño que, desde planteamientos "esencialistas", se llegue a afirmar que saber y poder no tienen una medida común[19]. Sostener esto equivale a negar la posibilidad del conocimiento político como conocimiento práctico. Si saber y poder se entorpecen mutuamente, entonces todo saber es saber teórico –ajeno a la acción–, y todo poder es volición pura, imposición que no puede dar razón de sí. El saber práctico consiste precisamente en la medida común a conocimiento y acción, a saber y poder: un saber obrar y un obrar sabio. No sin fundamento, la tradición pre-moderna reconoció que el momento genuino de la prudencia –hábito de la razón práctica– lo constituía el acto denominado "imperio".

La época moderna intentó escapar de lo que Hannah Arendt llamó la "fragilidad de la acción"[20], es decir, de la tarea de racionalizar la acción mediante una racionalidad propiamente práctica, cuya incertidumbre constitutiva exige un constante esfuerzo, cognoscitivo y ético a la vez. Se intentó dar a los asuntos humanos –y, en particular, a los políticos– un rigor y una certeza, un orden universal y definitivo, que esos asuntos sólo podían asumir al precio de dejar de ser humanos y políticos: prácticos. Ya Aristóteles había advertido, contra los que sólo aceptan el razonamiento matemático[21], que no en todas las materias cabe el mismo grado de exactitud[22].

En numerosas ocasiones, Aristóteles afirma que lo propio del hombre libre y educado, del ciudadano, es saber juzgar correctamente sobre los diversos asuntos, sabiendo discernir lo propio de cada cosa: entre otros aspectos, el tipo de verdad que

cabe sobre ella. Y tan alejado está de las ambiciones cientifistas, que llega a sostener que ese saber juzgar requiere haber alcanzado la educación y la experiencia necesarias, pero no exige –más bien, constituye un estorbo– dedicarse por completo a esas cuestiones, ser un experto o especialista en ellas[23]. Podríamos decir que, para Aristóteles, el hombre que sabe juzgar, el hombre prudente, ha de ser necesariamente un "generalista".

En Aristóteles, el conocimiento político no es la ciencia sobre el poder o la dominación; es el saber sobre las condiciones de posibilidad de una praxis política racional[24]. El saber práctico consiste en la provisión de criterios de decisión, con los que racionalizamos la praxis, la acción. El saber político, como una forma de saber práctico, consiste en la provisión de criterios de decisión política, con los que racionalizamos la praxis política. Y hablar de decisión es hablar de la existencia de un hiato entre la acción y las normas, leyes, regularidades y necesidades objetivas. Existe una discontinuidad entre estos factores y la acción prosecuente, por lo que el conocimiento de esos factores no puede dar razón de la acción que ha de realizarse. La acción sólo puede ser determinada, sólo puede encontrar su razón, en un distanciamiento respecto de cada uno de esos factores, que dé lugar a la actuación de patrones o criterios de integración. Estos últimos actúan como criterios de decisión porque decidir es determinar lo que no viene determinado por esos factores: la acción; ya que la acción no se constituye como continuidad de ninguno de ellos, sino como integración de lo que cada uno de ellos plantea. Y esta integración activa sólo puede tener como medida, como *ratio*, algo que constituya ya una forma integradora. Esto sólo puede ser un *ethos* objetivo y un *ethos* subjetivo, una comunidad y una identidad personal; sin que ninguno de ellos solo sea suficiente para tal fin, ya que son correlativos. La acción se constituye como relación dinámica entre el *ethos* subjetivo y el *ethos* objetivo, y será racional si actualiza esa relación de manera correcta.

Volver a entender el conocimiento político como conocimiento práctico, permite recuperar la centralidad del juicio práctico o decisión en el campo de la experiencia y de la reflexión políticas. El saber político debe orientarse a iluminar cómo se toman las decisiones políticas; qué elementos han de ser considerados en la formulación de juicios políticos; cuál es el camino del razonamiento político, que conduce a esos juicios[25]. Cuando el conocimiento político no consiste en esto –como ocurre en la actualidad, con las formas de entenderlo que hemos visto–, se carece realmente de racionalidad política. Si, a pesar de todo, seguimos sosteniendo que hemos racionalizado la vida política, y que nuestras reivindicaciones, decisiones y acciones son racionales; entonces, lo único cierto es que nos encontramos instalados sobre una ficción.

2. EL "ETHOS" COMÚN: CONDICIÓN DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA

Recobrar una auténtica racionalidad política exige volver a comprender lo político desde las categorías de *acción, integración* y *ethos*, haciendo así posible esa racionalidad como racionalidad práctica. Lo político no es una esfera, dimensión o "esencia", tan abstracta y sectorial como cualquier otra. La realidad de lo político se encuentra contenida en sus tres acepciones: una comunidad o institución (*polis*), una identidad o carácter (*polités*), y una praxis o forma de vida (*politeia*). En otras palabras: un *ethos* objetivo o institucional, un *ethos* subjetivo o personal, y una acción que es, a la vez, fruto de éstos y configuradora de ellos. Y los tres elementos tienen carácter de integración.

La racionalidad práctica, la racionalidad de la acción, sólo es posible en el seno de un *ethos* objetivo –en el que se adquiere una identidad peculiar como agente– porque, en última instancia, sólo dentro de él es posible la acción misma.

Para mostrar la incapacidad del liberalismo para racionalizar los problemas sociales, Heller pone un conocido ejemplo[26]. Se trata de una sociedad en la que el agua es escasa, y en la que existen diversos intereses respecto del uso del agua: beber, lavarse, regar el jardín o el huerto, producir energía, llenar la piscina, etc. Apelando sólo al valor de la libertad individual y al principio de limitar la libertad de uno para que no impida la libertad de otro, no es posible dar una solución racional a este problema. Conceder a cada uno la misma cantidad de agua, no tiene sentido, y equivale, de hecho, a dar satisfacción a unos intereses y no a otros. Conceder cantidades diferentes, dejando a todos los intereses en un mismo nivel de insatisfacción, no es solución alguna, y tampoco tiene sentido ni justificación racional. Permitir que se *imponga* el interés mayoritario, es eso: una imposición (la ejemplaridad de la imagen exige pensar que quienes desean el agua para un fin –llenar la piscina, por ejemplo– no la necesitan o, al menos, no la desean para otro –lavarse, por ejemplo–). Para que quepa una solución racional, es preciso apelar a una realidad común que actúe como criterio para establecer una jerarquía objetiva entre esos intereses en conflicto. Mientras el valor de esos intereses se considere meramente subjetivo y, por tanto, públicamente equivalente, no cabe más solución que una imposición o un coyuntural equilibrio de fuerzas.

Para recalcar lo que este ejemplo quiere ilustrar, poniendo también de manifiesto la validez universal –no sólo politica– de lo ilustrado –las condiciones de la racionalidad práctica–, recurramos aquí a otro ejemplo, más doméstico y al alcance de la experiencia de cualquiera.

Imaginemos un grupo de amigos que se reúnen en la casa de uno de ellos, invitados a tomar café. Se encuentran cómodamente sentados en la sala de estar de la casa del anfitrión, donde, sobre alguna mesa, descansa una bandeja que contiene un juego de café: una cafetera, tazas... y una jarrita de leche. El anfitrión ofrece café a sus invitados.

Cuando a uno de ellos le llega el turno de ser servido, agradece el ofrecimiento, pero afirma que no desea tomar café y que prefiere, en su lugar, tomar una taza sólo de leche. Se acaba de presentar un problema práctico. Los demás pueden considerar incorrecto ese proceder, y pueden argumentar que la presencia de una jarrita de leche tiene por objeto el permitir que los que toman café puedan tomarlo con un poco de leche –una forma común de tomarlo–, y no, el permitir que quienes no desean tomar café puedan tomar leche, es decir: que se pueda tomar o bien café o bien leche. Por esta razón, con lo que se cuenta es precisamente una *jarrita* de leche, que contiene una pequeña cantidad de ese líquido. Si uno se toma una taza entera de leche, no quedará suficiente cantidad para que quienes desean tomar café con un poco de leche puedan hacerlo; es decir: no quedará leche para lo que la leche está.

A todas luces, lo que se está haciendo es medir la racionalidad de una acción desde el *ethos* en el que se da: el *ethos* constituido por un grupo de personas reunidas por una invitación a tomar café. Es este *ethos* lo que determina el sentido de los elementos que lo componen y de los procederes de quienes lo forman, en cuanto agentes en ese *ethos*. Todo *ethos* es una articulación práctica de bienes, que da lugar a formas específicas de acción, es decir, a modos peculiares de integrar la prosecución de esos diversos bienes. En nuestro ejemplo, la comodidad de un buen asiento, la amenidad de una conversación, la presencia de personas amigas, el gusto de una bebida agradable, etc., son bienes que se persiguen de una forma específica, y la acción correcta es aquella que actualiza esa forma integrada de perseguirlos.

Supongamos que el amigo reprendido contraargumenta que si los demás toman café, porque les gusta y hay café, él puede igualmente tomar leche, porque le gusta y hay leche. Supongamos que, incluso, llega a afirmar –llevado quizá por el acaloramiento en la defensa de su posición– que él toma leche porque tiene *derecho* a tomarla, como los demás tienen *derecho* a tomar café; más aún: que ese derecho es un derecho *humano*: ¡el derecho humano a la leche! Entonces, en ese mismo instante, el problema se ha convertido en un problema que no tiene solución racional. El amigo en cuestión, ha adoptado una postura típicamente liberal, desde la que el problema práctico queda convertido en un conflicto de derechos. A pequeña escala, se hace presente la juridificación de la vida en común, el lenguaje de derechos, que nos deja incapacitados para comprender los problemas que esa vida plantea y para darles una solución racional.

No hay solución racional porque la argumentación defensiva del afectado supone una interpretación subjetiva, diferente y no compartida de aquello en lo que consiste el *ethos* común. Es más: implica la disolución de ese *ethos*, sin que éste sea sustituido por ningún otro. Ciertamente, se trata de un inicio de disolución; pero esta disolución acabaría siendo completa –y esto es lo que interesa señalar– si ese tipo de "razonamiento" continuara siendo aplicado a todos los problemas que pudieran surgir en tal *ethos*. Por una parte, esa persona entiende su acción –y la de las otras– como la acción de un individuo abstracto afectado por una apetencia; no, como la de un miembro de un *ethos* particular, que

adquiere en éste el *ethos* subjetivo conforme al cual es agente. Por otra parte, no entiende el café y la leche como bienes articulados en un *ethos*, dentro del cual y por referencia al cual, se explica y cobra sentido la presencia de esos bienes y su forma concreta de estar presentes. Esos bienes son entendidos como simples líquidos a disposición, indiscriminadamente, de quienes quieran satisfacer con ellos su apetencia de bebida. En definitiva, el *ethos* es disuelto, y sólo queda un *suceso*: sucede que hay un conjunto de apetitos individuales y una cantidad de recursos que pueden satisfacerlos.

En estas condiciones, no sólo no es posible la racionalidad práctica, sino que además –como he señalado más arriba– tampoco cabe auténtica acción. A partir de los elementos que componen ese suceso, el único "dinamismo" que puede producirse es el inmediato movimiento de satisfacer esos apetitos mediante esos recursos. No hay nada que sirva de fundamento y criterio para plantearse qué se hace y cómo se hace. Todo depende de la intensidad del apetito y de la duración de los recursos. No se delibera porque no hay nada sobre lo que deliberar, y la conducta surge como prolongación del apetito. No estamos, pues, ante una auténtica acción, sino ante una *reacción*. El planteamiento liberal, disolvente del *ethos*, conduce al final a otorgar a los apetitos suficiencia y hegemonía práctica.

La postura del amigo bebedor de leche –que quizá, a estas alturas, ya no sea tan amigo– es característicamente liberal porque, en el fondo, lo que está planteando es que el orden global que enmarque los comportamientos de todos ha de ser aquel orden espontáneo que surja del actuar cada uno según su apetencia. El *ethos* no está al principio, sino –pretendidamente– al final; no es informador de lo que cada uno hace, sino resultado mecánico de los movimientos de cada uno. En concreto, y respecto de nuestro ejemplo, en qué consista reunirse con unos amigos a tomar café, sólo se sabrá al final de la velada, como resultado de lo que cada uno, por su cuenta y riesgo, haya hecho durante ese tiempo. En verdad, el resultado de este planteamiento es la posibilidad de satisfacer apetitos momentáneos y elementales, y la progresiva incapacidad para hacer algo juntos, para llevar a cabo una acción común y más elevada.

Como afirma MacIntyre, en el orden liberal, toda idea del bien se expresa sólo como mera preferencia; y esa preferencia o deseo, sin necesidad de mayor cualificación –y sin posibilidad de obtenerla– se constituye en razón de la acción. Sin un concepto global del bien –que se encarna en un *ethos*, como hemos visto–, no pueden resolverse racionalmente los conflictos de preferencias, pues éstas se convierten en meras aserciones de pretensiones subjetivas, sin admisión ni posibilidad de ser mediadas por una deliberación común[27]. Esto explica el modo de proceder típicamente liberal. Ante la presencia de un problema social, el liberalismo responde siempre mercantilizando el contexto en el que se presenta ese problema. Racionalizar ese ámbito, dar solución a su problema, significa convertirlo en un sistema de satisfacción de plurales preferencias subjetivas: disminuirlo en su condición de obrar común, e incrementarlo en cuanto compaginación de conductas individuales. El mercado acaba siendo el único expediente con que cuenta el liberalismo

para habérselas con los problemas de la vida en común.

En realidad –y como el ejemplo utilizado nos hace ver– sólo es posible saber qué debe hacer cada uno, qué acción es racional, desde la comprensión de lo que *estamos* haciendo juntos: desde la comprensión de aquello en lo que consista la acción común, el *ethos* común. La racionalidad de las partes sólo puede medirse en función del todo. Sólo por relación a un todo práctico, a un contexto definido y abarcante de nuestra acción, podemos saber qué acción es racional, qué razón es válida como razón de nuestro obrar. En el planteamiento liberal, la "acción" común –que no es auténtica acción– y su racionalidad aparecen como la suma de las acciones individuales y de su racionalidad. Pero esta racionalidad, no se sabe, entonces, en qué consiste, pues sólo puede ser una racionalidad monológica, que no tiene más objeto que el convencer al propio sujeto, al margen de los demás. No se trata de que el sujeto no tenga razones para actuar; se trata de que es imposible saber si esas razones son válidas o no. La gran sorpresa es que, a pesar de todo, se siga afirmando la racionalidad del resultado colectivo, cuando no es posible conocer la racionalidad de las acciones individuales que, supuestamente, lo generan por adición. En el fondo, esa racionalidad de lo colectivo, pretendidamente sistémica e inmanente, sólo puede ser medida desde las racionalidades monológicas: sólo puede consistir en la coincidencia y sintonía entre el resultado global y las razones –subjetivas e incontrastables– que dirigen las acciones individuales. Esa racionalidad no es otra cosa que lo satisfactorio que resulta ser lo colectivo para la previa orientación de determinadas conductas individuales. Al sostener –como sistémica y rigurosamente objetiva– la racionalidad del orden espontáneo, el liberal está imponiendo a los demás el orden que le es favorable, aconsejando –eso sí– a los otros que se muevan por las mismas razones que él.

Para que quepa racionalidad práctica, es preciso la previa definición del *ethos* común, de lo que estamos haciendo juntos. Frente al normativismo, hay que afirmar que la definición del *ethos* precede y es condición de la formulación de las normas; de lo contrario, caeríamos en un abstracto formalismo, incapaz de regir ninguna conducta real y concreta. El *ethos* no es una trama normativa, ni se constituye por suma de normas. Es algo que estamos haciendo, una praxis común; una forma, real y concreta –y más o menos abarcante–, de actividad compartida, de vida común. Las normas, como auténticas reglas *prácticas*, sólo pueden surgir a partir de aquello en lo que consista el *ethos*. La norma que dice "no se debe tomar una taza entera de leche", sólo puede ser formulada a partir de lo que estamos haciendo cuando nos reunimos con unos amigos a tomar café. Si lo que tenemos, antes de definir este *ethos*, es la fórmula "no se debe hacer aquello que impida hacer lo que estamos haciendo con otros"; entonces, no estamos todavía ante una verdadera norma práctica, sino ante un principio formal –válido, por supuesto–, para cuyo cumplimiento necesitamos traducirlo en alguna fórmula material, como aquélla; y para esta traducción, necesitamos definir *previamente* un *ethos*, como aquél.

Frente al cientifismo sociológico, es preciso señalar que un *ethos* es –en principio y por sí mismo– un contexto global y total de la acción humana. Es algo así como una circunscripción transversal de diversas dimensiones de la vida humana. Por esta razón, no es la lógica que estas dimensiones puedan tener en cuanto continuos horizontales lo que puede constituir la razón de la acción humana. Cuando se trata de la acción, real y concreta; es decir, cuando nos encontramos ante el contexto total –pluridimensional– de la acción; entonces, queda suspendida la competencia de las ciencias sociológicas –de todo conocimiento unidimensional–, y la racionalización –que sigue siendo posible– es la que le compete establecer sólo a la razón práctica.

Cuando el objeto de nuestra consideración no es un *ethos*, sino una dimensión general y abstracta –*la* comunicación, *la* economía, *el* arte, etc.–, no estamos tratando verdaderas acciones, ni contextos de acciones, y, por consiguiente, la razón práctica no está involucrada de ningún modo. Por lo tanto, no tiene sentido preguntarse –como tan frecuente es en la actualidad– cuál es la ética de la información, cuál es la ética de la economía, del arte, o de la cibernáutica. Preguntarse por la ética, es preguntarse por aquellas acciones que son racionales y por los criterios de su racionalidad; es decir: es preguntarse por cuestiones prácticas, que no se dan realmente en el seno de dimensiones o esferas. No es extraño que lo que suele ocurrir, cuando se busca la ética de una dimensión, sea que esa ética aparezca como *otra dimensión*, que sólo puede actuar sobre la primera por superposición: un modo de actuación, siempre problemático y que, a veces, parece incluso hacer violencia al funcionamiento propio de esa primera dimensión.

En aquellas ocasiones en las que esas "éticas" dimensionales parecen ser capaces de formular criterios verdaderamente válidos, un análisis cuidadoso de esos criterios nos hará descubrir que su formulación está suponiendo –tácita, pero efectivamente– la consideración de un *ethos* determinado. Esa "ética" ha conseguido una verdadera aportación ética, se ha convertido en auténtica ética, porque ha dejado de ser dimensional. Sólo caben éticas de *ethoi*, no de dimensiones o esferas genéricas. Sólo usando el *ethos* como criterio de discriminación, podemos establecer distinciones prácticas. Diferenciando esferas, sólo establecemos distinciones sociológicas, que son, por supuesto, válidas e ilustrativas, pero que nada tienen que ver con cuestiones éticas. Estas sólo surgen en el seno de un *ethos*, pues son las cuestiones que se refieren al mantenimiento, transformación y mejora de un *ethos*; y no, al modo de funcionamiento que, en general, le corresponda a una esfera de lo humano. Si acaso, esto será lo que nos descubran las ciencias sociológicas; pero tratándose de esa realidad, no hay más que decir que lo que digan esas ciencias. Para que, además de esto, surjan cuestiones éticas, es preciso situar esa dimensión –junto con otras– dentro de un *ethos* determinado.

Esto es así, porque es en la consideración de un *ethos*, como se nos hacen presentes fines para la acción humana. Cada *ethos* encarna la persecución de un fin común y una forma concreta de perseguirlo, y desde ese fin común quedan definidos los fines particulares que corresponden a la acción de cada uno de los participantes en ese *ethos*.

Sin referencia a fines, no estamos tratando ningún asunto práctico. Nada consta en nuestra mente por la razón práctica si no es en virtud de la ordenación de algo a su fin; y lo que conozcamos por la razón práctica, será tanto más firme, cuanto más último y común sea ese fin[28]. Una reflexión sobre una realidad, que omite la consideración de los fines –comunes y particulares–, para considerar sólo tendencias estructurales y subjetivo-individuales, es una reflexión sociológica, más o menos teórica o empírica, pero no es una reflexión práctica: ética y política.

La razón práctica es una razón sintética; no, analítica: esto es lo propio de la razón teórica. La razón práctica no está, por tanto, actuando cuando estamos distinguiendo esferas o dimensiones sociales. Nuestro conocimiento se encamina hacia su constitución como conocimiento práctico, en la medida en que consideramos esas dimensiones en cuanto integradas en un *ethos*, en la medida en que buscamos su síntesis correcta. Es entonces cuando estamos empezando a conocer una realidad como operable, como *agendum*; no, como *factum*.

La acción aparece en el horizonte de nuestro pensamiento, cuando comenzamos a hablar de agentes, de sujetos activos, ya sean comunidades o personas singulares. La acción se constituye y especifica por referencia a éstos, no por referencia a dimensiones. No estamos hablando de la *acción* política, cuando el objeto de nuestra consideración es la dimensión política de la existencia de no se sabe quién en concreto. Hablamos de la *acción* política, cuando estamos pensando en la *polis* y en el *polités*, el ciudadano; es decir, cuando estamos pensando en un *quién*, comunitario y singular. Por lo tanto, existen tantos tipos de acciones como tipos de *sujetos* haya; y no, como tipos de dimensiones podamos distinguir.

La acción humana no se configura y especifica aritméticamente, por suma de "acciones" elementales; se configura y especifica contextualmente o –digámoslo así– holísticamente; lo cual viene a equivaler a decir: teleológicamente. Es por referencia al contexto total, al *ethos* común y al fin que éste encarna, como la acción cobra forma y sentido. Es la referencia a este horizonte lo que explica y define la acción de cada uno, lo que está haciendo. En el ejemplo que hemos utilizado, qué está haciendo realmente una persona que se levanta de su asiento y estira la mano hacia el azucarero, no es posible saberlo al margen del contexto en que se enmarca ese movimiento. Efectivamente, lo descrito hasta ahora es sólo eso: un movimiento; no, una acción. Es sólo una realidad física; no, una realidad práctica. Y no lo es, en primer lugar, para el propio agente: no se trata sólo de un problema del observador. El agente es el que verdaderamente tiene en su pensamiento el contexto global, el *ethos* objetivo, como marco de sentido y configuración de su acción. Precisamente por esto, cuando no lo tiene, obra mal: obra como si el contexto fuera otro.

La acción se configura desde el todo hacia las partes, y éstas cobran realidad y forma, como búsqueda progresiva de la actualización del todo. Lo que verdaderamente

está haciendo esa persona, no es levantarse a por el azucarero, ni coger el azucarero, ni echarse azúcar en el café, ni tomar su café con azúcar... Todo esto, podría hacerlo estando solo, y la forma de hacerlo sería, entonces, distinta. Y, además, las posibles contingencias a las que el curso de la acción estaría abierto serían también otras. No se contaría entre ellas, por emplo, la posibilidad de ofrecer –de manera imprevista– el azucarero a otra persona que un segundo más tarde hace también ademán de cogerlo. Y lo decisivo estriba en que, a pesar de que ese ofrecimiento se realiza de modo imprevisto, la apertura del curso de la acción a esa posible contingencia sí está prevista desde el principio. Esta previsión es lo que nos hace capaces de recomponer instantáneamente nuestra acción, incorporando a ella la atención a esa otra persona. Si esta rectificación no se diera, juzgaríamos tal comportamiento como una falta de educación: como una acción que procede de la falta de conocimiento de lo que estamos haciendo. En última instancia, lo que esa persona está haciendo es una acción que sólo puede definirse mediante su calificación por referencia al *ethos* en que se enmarca, es decir, mediante un término que sea la forma adjetiva del sustantivo con que nombramos ese *ethos*. En este caso, como carecemos de ese sustantivo, deberemos usar la perífrasis con la que describimos el *ethos*: la acción de esa persona es una acción de *tomar café con unos amigos*.

Para la acción *política*, sí contamos con un sustantivo con el que nombrar su *ethos* correspondiente: *polis*. La acción política es racionalizable en cuanto acción que configura, actualiza y plenifica un *ethos* concreto: la *polis*. Su racionalidad no le viene de su sometimiento a un orden extrínseco –jurídico o sociológico–, sino del orden que ella actualiza. Es racional en cuanto acción ordenadora; no, en cuanto acción ordenada. El problema central de la filosofía práctica –y de la filosofía política, como una forma de ella– consiste en la fusión entre *ethos* y *logos*: la búsqueda de un *ethos* racional, a la medida del *logos*, y de un *logos* vivible y practicable, a la medida del *ethos*. En otros términos: la búsqueda de una praxis que sea verdadera según una verdad que sea práctica.

3. EL AGENTE: SUJETO DEL CONOCIMIENTO PRÁCTICO

Como hemos visto, el conocimiento práctico no es simplemente un conocimiento *sobre* la acción, un conocimiento que alcanza la verdad de ésta desde fuera de la acción misma. La verdad de la acción sólo puede ser una auténtica verdad práctica: una verdad que informa la acción intrínsecamente. Por tanto, el conocimiento práctico, la razón práctica, que busca esa verdad, tiene que consistir en un conocimiento, en una razón, que opera desde dentro de la acción. Esto implica que el contexto de la acción es un ámbito veritativo, un entorno cargado de significación, cuya aprehensión es un momento esencialmente constitutivo del conocimiento de la verdad práctica. Situarse en ese contexto no es algo meramente coyuntural o adicional respecto de una verdad práctica ya conocida; es, en sí mismo, un momento cognoscitivo, y no, simplemente, una circunstancia material que sobreviene a un proceso de conocimiento ya completado.

Pero el contexto de la acción sólo se hace plenamente presente ante aquel que es el sujeto de la acción. Sólo el que se encuentra en el trance de actuar se encuentra plenamente situado en el contexto de la acción: este contexto es *su* situación. Sólo él puede conocer acabadamente ese contexto. Por lo tanto, sólo el que está en disposición activa respecto de la acción, está de veras en disposición cognoscitiva respecto de su verdad. La verdad práctica sólo puede ser conocida en plenitud por quien la pone en práctica, por aquel a quien corresponde tomar la decisión, pues él mismo, la índole peculiar del propio agente, es uno de los componentes esenciales del contexto de la acción, que sólo él conoce suficientemente[29].

En definitiva, el conocimiento práctico sólo puede ser perfecto en el mismo agente: perfección cognoscitiva y perfección operativa se dan al unísono, y se implican mutuamente. Obviamente, esta perfección no se refiere necesariamente al acierto de ese conocimiento, que puede ser erróneo, sino a la índole de ese conocimiento, a su condición de conocimiento práctico. No basta, desde luego, ponerse a actuar, para conocer acertadamente lo que hay que hacer; pero ponerse a actuar es condición necesaria para poder conocer verdaderamente lo que hay que hacer. Esto implica que el actuar mismo, el momento operativo, sigue teniendo valor cognoscitivo, heurístico. Ese momento no es simplemente un poner en práctica algo ya conocido completamente. El momento operativo es también momento cognoscitivo: es el momento cognoscitivo final y perfecto. Ponemos algo en práctica para acabar de conocer lo que hemos de hacer: para conocerlo *prácticamente*. Esta es la diferencia entre el conocimiento práctico y el conocimiento técnico, tomados en su radicalidad. En el segundo, el momento activo es mera aplicación material de lo ya conocido, sin que esa actividad posea relevancia cognoscitiva de cara a lo que hay que aplicar. En la técnica, el que conoce y el que aplica, el ingeniero y el operario, pueden ser sujetos distintos.

Es preciso distinguir el *conocimiento teórico de lo práctico*, y el *conocimiento práctico de lo práctico*. La tradición medieval establecía esta distinción en función de

dos criterios fundamentales: el objeto y el fin. Esencialmente, el conocimiento teórico tiene como objeto el ser –que sólo es objeto de conocimiento teórico–; no, el obrar. Sin embargo, cabe también conocimiento teórico del obrar: cuando éste es tomado como objeto de conocimiento, sin tener este conocimiento un fin práctico –la acción–, sino un fin puramente cognoscitivo: sólo conocer. Podemos decir que, en este caso, el obrar es aprehendido en lo que tiene de ser. Este conocimiento de lo práctico, por ser un conocimiento teórico, opera de modo especulativo, es decir, por análisis.

Cuando el obrar es tomado como objeto de conocimiento, y este conocimiento tiene un fin práctico, se ordena a la acción; entonces, tenemos un conocimiento práctico del obrar, de lo práctico. Este conocimiento opera de modo práctico: por síntesis. Esta distinción, que conceptualmente es neta, puede admitir cierta graduación en la práctica. Un conocimiento teórico del obrar puede acercarse al conocimiento práctico de éste, puede participar de las características del conocimiento práctico, en la medida en que mire a la practicabilidad de su objeto de conocimiento, en tanto en cuanto considere su objeto como operable precisamente. En esta proporción, ese conocimiento teórico irá teniendo en cuenta más elementos particulares de dicho objeto, y, por consiguiente, su modo operativo se irá haciendo más sintético. Por esta razón, se habla también de un conocimiento teórico-práctico o especulativo-práctico.

Pero, de todas formas, sigue existiendo una diferencia decisiva entre un conocimiento y el otro; y esta diferencia es la que resulta impuesta –como hemos visto– por la disposición activa, por la condición de agente, del mismo sujeto cognoscente. El conocimiento de lo práctico es auténtico conocimiento práctico cuando el obrar de que se trata es el obrar del propio sujeto que conoce. El conocimiento de lo práctico es conocimiento teórico cuando la acción que se estudia es la acción *de otro*. Lo práctico, la acción, es aquello cuyo principio somos nosotros. Por consiguiente, sólo el que es principio de la acción puede considerarla como algo auténticamente práctico; sólo él puede tener un conocimiento adecuado a la naturaleza de su objeto: un conocimiento práctico de lo práctico.

Alcanzar un auténtico conocimiento práctico, exige el reconocimiento de la especificidad de este modo de conocer, y esto implica, a su vez, reconocer la insuficiencia del conocimiento teórico para dirigir el obrar. El conocimiento teórico sobre el obrar es un conocimiento legítimo e, incluso, necesario, pero es imperfecto y no conclusivo en cuanto conocimiento de lo que hay que hacer, en cuanto conocimiento de la verdad práctica. El fin del conocimiento teórico –señala Aristóteles– es la verdad –la perfección del intelecto en cuanto facultad puramente cognoscitiva–, mientras que el fin del conocimiento práctico es la acción –la perfección del sujeto en cuanto agente–[30]. El conocimiento teórico –por decirlo así– queda satisfecho con la aprehensión de un contenido cognoscitivo, sin prolongarse, por tanto, buscando la acción misma[31]. La perfección que ese conocimiento procura a su sujeto, no es la perfección que éste necesita de cara a su actuar: no es una perfección práctica.

Además, el conocimiento de la acción, mientras no alcance la acción misma, real y concreta, es decir, mientras sea conocimiento teórico, es imperfecto también en cuanto conocimiento, pues no ha acabado de conocer todo lo que cabe conocer sobre su objeto. Por este motivo, el conocimiento teórico de lo práctico, no sólo no aporta al sujeto una perfección práctica, sino que, en cuanto conocimiento, tampoco perfecciona en gran medida al intelecto, pues es sólo conocer lo que hay de general en lo particular y contingente[32].

Aristóteles sostiene que, en la definición de qué es la virtud, lo importante y valioso es que esa definición nos ayude a poner en práctica la virtud, es decir, que con esa definición de la virtud ganemos algo de cara a practicarla. El valor del conocimiento teórico de lo práctico es, en última instancia, el valor práctico de dicho conocimiento; no, su valor teórico-cognoscitivo[33]. Desde esta consideración, cabe cuestionar qué valor pueda tener, en su grandiosa arquitectura lógica, una ética como la kantiana.

El conocimiento perfecto de lo práctico es, pues, el conocimiento práctico de lo práctico: un conocimiento que se alcanza en la acción misma, y que la conoce, por tanto, en su particularidad, en su contexto completo. El hábito de este conocimiento es la prudencia; no, la ciencia. La expresión "ciencia práctica" –que Aristóteles apenas utiliza[34]– no indica, en sentido estricto, la perfección o excelencia del conocimiento práctico, sino, más bien, su condición imperfecta: su condición de conocimiento teórico-práctico. El acto de la ciencia –también de la ciencia práctica– es un acto puramente cognoscitivo. Sólo el acto de la prudencia es un saber obrar, una acción verdadera. La ciencia es un conocimiento universal y necesario; pero la acción es siempre algo particular y contingente, y es la prudencia lo que constituye el conocimiento de lo particular y contingente.

No cabe certeza en el auténtico conocimiento práctico, en el conocimiento perfecto de lo práctico. Por tanto, la ciencia práctica, cuanta mayor certeza alcanza, menos práctica es. La perfección del conocimiento práctico no estriba en su perfección como conocimiento, sino en su perfección como práctico. La certeza implica analiticidad: separar dos términos para hacer evidente la necesidad y universalidad de la relación existente entre ellos. En cambio, el conocimiento práctico actúa sintetizando; perdiendo así certeza, para ganar practicidad: para alcanzar la acción.

Aristóteles afirma en varias ocasiones que es mejor hablar de virtudes particulares, que tratar sólo de la virtud en general, y dedica buena parte de sus escritos éticos a estudiar, en particular, cada una de las diferentes virtudes. Pero, por otra parte, sostiene que lo que se diga de las acciones debe decirse en general y no con precisión, pues respecto de éstas, no cabe establecer algo fijo, ya que hay que considerar la oportunidad y conveniencia[35]. A pesar de su aparente contrariedad, lo primero y lo segundo se basan en la misma razón: el valor práctico del conocimiento teórico de lo práctico. Para

practicar la virtud, es más útil conocer diferenciadamente las virtudes concretas. Y para obrar acertadamente, para descubrir la acción correcta, es más conveniente un conocimiento teórico-práctico no definitivo, abierto a la consideración de lo particular y que nos oriente en esa consideración. Si ese conocimiento pretendiera ser preciso y conclusivo, no sería útil para la práctica, pues podría ocurrir que, en la práctica, no fuera conveniente actuar exactamente como él dice, y, entonces, o nos llevaría al error, o nos dejaría desasistidos. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando el conocimiento moral –y el conocimiento práctico en general– se entiende como casuística.

La acción es siempre esta acción: particular y circunstancial, por lo que no cabe certeza absoluta sobre ella. La acción no es deducible a partir de un contenido teórico. Lo deducible es aquello cuya verdad procede de una verdad universal y es reductible a esta verdad, respecto de la cual, aquello representa sólo un caso. Pero la acción nunca es un mero caso, distinto de los otros casos sólo numéricamente; y su verdad no es reductible a la verdad de una premisa universal, pues depende decisivamente de elementos particulares, que hacen de esa acción algo irrepetible. La acción no es objeto de deducción sino de deliberación.

Una ciencia es tanto más cierta cuanto más simple es el objeto que considera. Por esto, las ciencias prácticas –el conocimiento teórico de lo práctico– carecen de certeza, pues su objeto es máximamente complejo y plural[36]. La acción –como hemos visto– es siempre pluridimensional, y su contenido está compuesto por un abigarrado conjunto de factores diversos. Su contenido es, pues, mucho más rico que el de cualquier premisa universal, que cualquier contenido teórico. Por ello, la razón práctica actúa sintéticamente, tomando en consideración toda esa pluralidad de elementos y buscando su correcta integración: la acción.

El fin del conocimiento práctico es la acción. Por tanto, el conocimiento práctico –también en cuanto conocimiento teórico-práctico– no es fin en sí mismo en tanto que conocimiento, a diferencia de lo que ocurre con el conocimiento estrictamente teórico. Por esta razón, su falta de certeza, es decir, su incapacidad para alcanzar el fin o perfección del conocimiento en cuanto tal, no es un defecto, sino la condición de su perfección específica, de su practicidad: la condición para ser un conocimiento que ilumina la auténtica acción, un conocimiento de *esta* acción. Medir la perfección del conocimiento práctico con criterios puramente cognoscitivos y no prácticos, y buscar, en consecuencia, para ese conocimiento, el rigor y la precisión mayores, conduce a confeccionar un conocimiento práctico *perfectamente* inútil en la práctica. Nuevamente, a este respecto, la ética kantiana aparece como un caso paradigmático.

La perfección del conocimiento práctico no consiste en el perfecto conocimiento de un modelo perfecto, como ocurre en la utopía. En el planteamiento utópico también, el conocimiento práctico es valorado con criterios puramente cognoscitivos. La verdad política, el modelo político, es verdad y es modelo en virtud de su perfecta

cognoscibilidad, porque puede ser perfectamente conocido; no, en virtud de su practicidad. La viabilidad del modelo, aparece como una consideración posterior y coyuntural, que no afecta constitutivamente a la idealidad o perfección del modelo; es decir, esa consideración no forma parte integrante del mismo conocimiento práctico, del conocimiento de la verdad política.

En el planteamiento aristotélico, por el contrario, la viabilidad del ideal político es parte constitutiva e intrínseca de la misma idealidad de ese ideal. Un ideal político –práctico– que no sea viable, que no sea practicable, aquí y ahora, no tiene nada de ideal, aquí y ahora. En Aristóteles no se da utopismo; pero tampoco, craso pragmatismo, como interpretan algunos. En Aristóteles, lo que tenemos es una auténtica concepción de la idealidad práctica. Frente a Platón, lo que Aristóteles lleva a cabo no es el rechazo de la consideración del régimen ideal, sino la ampliación del objeto del conocimiento político, que ya no se limita a ese régimen, sino que incluye también los diversos grados de actualización de ese ideal que son posibles. Estos grados se alejan del puro ideal, conforme las exigencias de practicidad son más restrictivas; pero, en cada caso, el grado que resulta posible es el verdadero *ideal* político[37].

El objetivo del conocimiento político es dar con una verdad de la *polis*, que pueda ser una *polis* verdadera. En general, el objetivo del conocimiento práctico es obtener una verdad de la acción, que sea una acción verdadera. Por esto, la razón práctica alcanza su fin, la verdad práctica, a través de un proceso de corrección entre dos extremos a los que tiende el apetito; la *recta ratio* es, pues, una *correcta ratio*[38]. Estos dos extremos son la idealidad y la posibilidad; en otros términos: el querer *el bien* y el querer *hacerlo*. La razón práctica es una razón dialéctica, que busca la mejor síntesis posible entre estos dos extremos. De nuevo nos aparece la necesidad de la disposición activa, del querer obrar, para la constitución de la razón en razón práctica. Desear obrar, además de desear el bien, es necesario para que la razón práctica tenga su cometido; y, en última instancia, desear obrar el bien es necesario para que la razón práctica cumpla bien su cometido: alcance la verdad práctica.

Esta necesidad afecta también a lo que la tradición iusnaturalista denominó "ley natural". Según esta tradición, la ley natural es un dictado de la razón práctica; no, una aserción de la razón teórica. Es la razón práctica, la razón orientada a la acción, la que conoce los principios de la ley natural: también, los llamados "primeros principios", que la razón práctica capta con suma facilidad, merced al hábito de la "sindéresis". Los principios de la ley natural son, en definitiva, los principios de la razón práctica. El contenido de la ley natural no se conoce, por tanto, mediante una deducción a partir de la observación, de la consideración teórica, de la naturaleza humana. De esa consideración, no se extrae ningún principio práctico, ningún precepto. La ley natural se conoce poniendo –por decirlo así– esa naturaleza a actuar. Entonces, la razón humana se constituye como razón práctica, y es capaz de dictar, de conocer, algún contenido que sirva de medida para ese actuar. Conforme esa medida, ese precepto o principio práctico,

se encuentra más alejado de aquellos primeros principios, su conocimiento resulta más dificultoso –pierde evidencia–, y se precisa mayor perfección moral –mayor conocimiento práctico– para captar su verdad, del mismo modo que se necesita mayor perfección cognoscitiva, mayor ciencia, para conocer la verdad de conclusiones teóricas remotas.

Acabo de identificar perfección moral y conocimiento práctico, porque, efectivamente, se identifican. El conocimiento práctico –ya lo hemos visto– no es el conocimiento teórico de lo práctico; no es la filosofía práctica –la filosofía política, por ejemplo–, que, en cuanto filosofía, sigue siendo teoría. El conocimiento práctico es una perfección práctica y, por tanto, moral; es virtud, y particularmente, la virtud de la prudencia. Que el conocimiento práctico tiene como fin la acción, significa que ese conocimiento encuentra su término, su acabamiento, sólo en la acción. La acción misma es el objeto de ese conocimiento, y no, simplemente, un concepto sobre la acción. Ese conocimiento –insistamos de nuevo– es un conocimiento práctico; no, un conocimiento sobre lo práctico. Un conocimiento práctico es un saber obrar; y no existe un saber obrar acabado, completo, si no hay obra: se sabe obrar cuando se obra sabiamente. La acción misma es, pues, la verdad del conocimiento práctico, la verdad práctica. La verdad de la acción es auténtica verdad práctica si consiste en una verdadera acción. El acto de la ciencia práctica –del hábito del conocimiento teórico de lo práctico– es un acto cognoscitivo. El acto de la prudencia –del hábito del conocimiento práctico– es un acto moral, una acción. En definitiva, conoce prácticamente quien actúa bien moralmente.

La *phronesis* no es sólo el juicio sobre lo que hay que hacer, no es sólo el saber lo que hay que hacer; es también saber hacerlo, hacerlo bien. Lo prudente es la acción verdadera; no sólo, el juicio acerca de esa acción. Sólo cuando se llega a hacer bien lo que hay que hacer, se conoce completamente lo que hay que hacer. La *phronesis* no es sólo *eubulia*, sino también *eupraxia*[39].

Como afirma Anscombe, hay verdad práctica cuando los juicios que intervienen en la formación de la decisión son todos ellos verdaderos; pero la verdad práctica no es la verdad de esos juicios[40]. La verdad práctica es la acción que sigue a esos juicios y sigue esos juicios; la verdad práctica es la verdadera acción que es acción verdadera. Sólo hay auténtico conocimiento práctico, y verdad práctica, si hay también auténtica acción, y acción verdadera. Si no hay acción por nuestra parte –porque no queremos o no podemos hacerla–, nuestro conocimiento sobre ella no es auténtico conocimiento práctico. Pensemos en una persona que, sentada en un sillón de su casa, delibera sobre qué hacer: dar una vuelta en bicicleta, o jugar un partido de tenis. Finalmente, se decide por uno de los dos planes deportivos. Si, cuando se va a levantar para realizarlo, cae en la cuenta de que tiene las dos piernas escayoladas, y que por eso se encuentra sentada en el sillón; entonces, podemos decir que su conocimiento no es un auténtico conocimiento práctico. Su juicio acerca de la conveniencia de –por ejemplo– salir en bicicleta, es, en el fondo, un juicio teórico sobre lo práctico: un juicio acerca de la conveniencia de ese

ejercicio físico para un hipotético sujeto que estuviera en sus mismas circunstancias, exceptuando las escayolas. Ese juicio puede que sea verdadero, pero su verdad no es una verdad práctica. Conocerlo no es ningún saber obrar. Ese juicio no es la *ratio* de ningún deseo de obrar real. En el sujeto escayolado, el apetito de hacer deporte, no sólo no es recto, sino que es erróneo en cuanto apetito: es una ficción, una hipótesis.

En conclusión: el conocimiento perfectamente práctico sólo se da en el agente; y sólo el agente perfecto posee un conocimiento práctico perfecto. La perfección del conocimiento práctico no es otra cosa que la perfección del agente en cuanto agente.

4. EL CONOCIMIENTO PRÁCTICO COMO APELACIÓN A UN "ETHOS" PERSONAL

Como hemos visto, el conocimiento de la verdad práctica, de lo que hay que hacer, no es un conocimiento apodíctico. Esa verdad no es la mera aplicación de principios generales a un caso concreto. La acción correcta nunca es un simple caso de una norma universal, de una ley. El contenido de la acción es más rico que el de la ley, por lo que conocer la acción es conocer más que lo que se conoce al conocer la ley. El conocimiento de la ley es un conocimiento imperfecto en cuanto conocimiento de lo que se debe hacer. Conocer la verdad práctica es perfeccionar lo que hemos conocido acerca de la acción en el conocimiento de la ley.

La verdad práctica no la conocemos, por tanto, por deducción a partir de principios universales, sino por deliberación a partir de unas premisas –entre las que se cuentan las leyes generales– que no son suficientes para determinar la acción, pues ellas mismas han de ser perfeccionadas mediante la deliberación. La deliberación será individual o común, según se trate de una acción individual o de una acción en común.

Ahora bien; la deliberación no es otro modo –distinto de la deducción– de alcanzar un conocimiento apodíctico. La deliberación es el modo de conocer aquello sobre lo que no cabe conocimiento apodíctico. La deliberación nunca alcanza algo absolutamente cierto; nunca es completamente conclusiva o demostrativa. Por esto, la deliberación es, de suyo, infinita: siempre podría ser prolongada, haciendo nuevas consideraciones y planteando ulteriores pros y contras[41]. Esto significa que, por sí mismo, ningún elemento de la deliberación, ningún razonamiento o argumento –por acertado que sea– es suficiente para determinar conclusivamente la acción verdadera, es decir, para cerrar y poner fin a la deliberación. Por lo que a la razón respecta, la deliberación podría continuar indefinidamente, pues nunca alcanza una certeza absoluta, y la certeza es el estado de satisfacción y quietud de la razón.

Lo que pone fin a la deliberación es la voluntad. La voluntad, haciendo intervenir la particular inclinación que posee en el momento de la deliberación, pone fin a ésta, al conceder una fuerza probatoria añadida, un peso especial –deliberar es *ponderar, sopesar*–, a aquel argumento que sintoniza mejor con dicha inclinación. Por razonable que un argumento sea para motivar la acción, su índole de motivo no estriba nunca en su sola razonabilidad como argumento, sino en su especial eficacia sobre una voluntad ya inclinada hacia lo que tan razonablemente se encuentra expuesto en ese argumento[42]. Por una parte, la voluntad sigue al último juicio práctico del entendimiento; pero, por otra, es ella la que determina qué juicio práctico es el último[43].

Este modo de cerrar la deliberación es a lo que nos referimos comúnmente cuando hablamos de que hay que tomar una decisión. Efectivamente, la deliberación se cierra con una decisión; y la decisión, hay que tomarla. La deliberación no acaba con una conclusión, que consiste –por decirlo así– en un precipitado cognoscitivo, que se nos

impone racionalmente. La deliberación termina con una decisión, que siempre es adoptada, en cierta medida, por connaturalidad apetitiva.

Esto pone de manifiesto la relevancia que posee la inclinación de la voluntad de cara al conocimiento práctico. Para que este conocimiento sea acertado, se precisa una recta inclinación en la voluntad: se requiere –como ya quedó apuntado anteriormente– querer obrar y querer obrar bien. Tomás de Aquino define la verdad práctica como "lo verdadero por conformidad con el apetito recto"[44]. Lo verdadero prácticamente es aquella acción cuya proposición adquiere una especial fuerza probatoria en la deliberación –convirtiéndose en decisiva– por su sintonía o connaturalidad con la inclinación recta de la voluntad. Se entiende bien que Aristóteles advierta que para conocer y aprender acerca de los asuntos prácticos, se requiere haber sido bien educado en las costumbres, y tener una buena inclinación en los apetitos[45].

Esta relevancia de la disposición de la voluntad, de la calidad moral del sujeto, de cara al conocimiento práctico, es precisamente lo que el planteamiento cientifista pretende eliminar. Convertir el conocimiento práctico –el conocimiento político, en concreto– en una ciencia rigurosa, es pretender convertirlo en una demostración, cuya conclusión se impone como verdadera al sujeto cognoscente, tenga éste los apetitos que tenga. Pero, en el fondo, aunque el cientifismo pretenda escapar de esa relevancia de lo moral, lo que viene a hacer a la postre es confirmarla. Porque el contenido de esa supuesta conclusión apodíctica, siempre resulta ser algo apetecible necesariamente por todo individuo que haya recorrido esa demostración racional, ya que esta demostración se limita a unir lógica y unívocamente un apetito inicial, universal y necesario, con ese contenido final, cuya apetecibilidad es racionalmente irresistible para todo individuo que posea el apetito inicial. En definitiva, no se está eliminando el papel de lo apetitivo en el conocimiento político. Se está contando con él, porque sólo al individuo que posea ese apetito inicial le parecerá verdadera –como verdad política, práctica– la conclusión obtenida. Lo que se está haciendo es, sencillamente, fijar la necesaria inclinación de la voluntad, en la forma de un particular y elemental apetito, supuestamente originario, inevitable y universal.

Hay que tener en cuenta que conocer algo como verdad práctica, como acción *agenda*, es conocerlo como bueno; no, sólo como verdadero, en el sentido en el que conocemos como verdadero el contenido de una proposición que diga: "se debe hacer esto". Y conocer algo como bueno es apetecerlo. Por lo tanto, sólo puede conocer la verdad práctica quien está en condiciones –disposición apetitiva– de apetecer su contenido, quien tiene la voluntad inclinada de tal manera que puede resultarle apetecible esa determinada acción. Nos aparece, de nuevo, la íntima conexión entre conocimiento práctico y perfección moral. Pero, si antes esa conexión nos aparecía como término y plenitud del conocimiento práctico, ahora nos aparece como condición de este mismo conocimiento. Esta conexión no es otra cosa que la coimplicación existente entre prudencia y virtudes morales. Y si –por decirlo así– antes nos aparecía al final, y ahora

nos aparece al principio, es porque dicha conexión o coimplicación tiene una índole de dinámica circular; lo cual es característico de toda realidad auténticamente vital.

Aunque la explicación analítica nos obligue a distinguir entre la función de la razón y la función de la voluntad en el seno de la deliberación, en realidad, una y otra están presentes y se entrelazan desde el primer momento de la deliberación, haciendo de ésta una especie de espiral de continua y recíproca rectificación. La voluntad, que desea un bien realizable, dirige a la razón, que indaga el modo en que ese bien es realizable; y, con este conocimiento, la razón, a su vez, rectifica el deseo de la voluntad en el sentido de lo que la razón conoce; y, así, sucesivamente[46]. La voluntad y la razón se van rectificando mutuamente, y se van configurando como apetito recto y recta razón a lo largo de ese proceso de adecuación mutua. La verdad práctica consiste, precisamente, en esa adecuación.

Es conveniente precisar que esta relación entre apetito y razón no es una relación puramente instrumental o medial. No se trata de que la voluntad ponga el fin o bien, y la razón proporcione los medios. La deliberación, con el recíproco rectificarse entre razón y voluntad, no consiste en una mera indagación sobre medios para un fin previo, sino en una progresiva concreción de ese fin en cuanto fin o bien realizable. Lo que se lleva a cabo es la determinación práctica de ese querer de la voluntad: la determinación de en qué consiste, aquí y ahora, como posible y realizable, aquello que la voluntad quiere. Se trata, pues, de un proceso de actualización: establecer en qué se traduce –en querer qué, exactamente– la actualización, aquí y ahora, de lo que la voluntad está queriendo; en qué consiste, en este momento, querer en acto lo que la voluntad quiere, siendo ese querer en acto un acto querido: una acción.

Aunque con frecuencia se dice –el mismo Aristóteles lo hace– que, respecto de la acción, la virtud pone el fin, y la prudencia pone los medios; esta forma de hablar puede inducir a entender la prudencia en un sentido instrumental. Así es, por ejemplo, como la entiende Kant. Para él, la prudencia es sólo una habilidad que versa sobre medios, y cuyo campo de actuación es únicamente el seguimiento de imperativos hipotéticos. La prudencia no es, pues, conocimiento moral; y lo moral, el deber, se ha de conocer con evidencia inmediata, sin necesidad de deliberación. Efectivamente; si la deliberación –obra de la prudencia– fuera una mera indagación sobre los medios necesarios para un fin ya fijado por la virtud, la virtud no estaría interviniendo en la misma deliberación, sino que se limitaría a la posición previa del fin. A partir de este momento, todo sería instrumentalidad: la prudencia no sería, en sí misma, actividad moral, virtud, sino mera habilidad ténica. Sin embargo, la actuación de la prudencia consiste, realmente, en esa actualización o determinación práctica de lo que la virtud –la voluntad virtuosa o dispuesta rectamente– desea como fin. La prudencia –por decirlo así– arrastra la virtud al interior de la deliberación, pues ésta no es otra cosa que el perfeccionamiento práctico de la virtud, que culmina en el acto virtuoso. La prudencia es virtud y es conocimiento moral, porque es la virtud deliberada. Sólo al final de la deliberación sabemos qué es

bueno querer en concreto, y queremos algo que conocemos en concreto.

En el ámbito práctico, si hablamos de fines y medios, no estamos hablando de una relación externa. Lo que llamamos "medios" no son meros instrumentos externos que nos permiten realizar, que hacen eficaz, lo que ya queríamos, un querer determinado. Esos "medios" se relacionan intrínsecamente con sus "fines", consistiendo en la concreción práctica de éstos; es decir: consistiendo en los fines mismos en su concreción práctica, actual. Escribir una página, por ejemplo, no es un medio –externo, útil– para realizar el fin de escribir un libro; es en lo que consiste, aquí y ahora, escribir un libro; es ese mismo fin en su concreción práctica y actual. No se quiere escribir una página para escribir un libro; sino que querer escribir una página es querer, aquí y ahora, escribir un libro. Es, en definitiva, saber *prácticamente* querer escribir un libro.

Todo lo dicho hasta ahora implica eliminar, del campo de lo práctico, cualquier forma de intelectualismo. A mi modo de ver, es intelectualismo afirmar –como hace, por ejemplo, Mihura– que el conocimiento práctico es puro conocimiento, aprehensión de una verdad cuyo sujeto es el entendimiento; siendo la acción misma algo extrínseco a ese conocimiento. Según este autor, la verdad práctica, que consiste en la adecuación del entendimiento con el apetito recto, es algo distinto de la bondad moral: la verdad práctica perfecciona al conocimiento; no, al *ethos* de la persona; hasta el punto de que es posible ser, a la vez, "un buen ético y un mal hombre"[47]. Esta última afirmación desvela que la verdad en la que está pensando dicho autor no es la auténtica verdad práctica, sino la verdad del conocimiento teórico sobre lo práctico: la verdad de la ética –ciencia–; no, la verdad ética –práctica–. Pero esa verdad no es la adecuación del entendimiento con el apetito recto[48] y, por ello, es posible ser un buen ético y un mal hombre. También un glotón empedernido es capaz de escribir un magnífico tratado de dietética. La verdad que consiste en esa adecuación es la verdad práctica, que –precisamente, por consistir en esa adecuación– no puede perfeccionar al entendimiento sin perfeccionar también al apetito. El apetito recto al que el entendimiento se adecúa, es el apetito recto final, el apetito recto adecuado al entendimiento práctico. La adecuación del entendimiento al apetito recto no es el conocimiento adecuado, verdadero, del apetito recto. No se trata de una adecuación teórica y de un entendimiento teórico; se trata de una adecuación y de un entendimiento prácticos. La verdad práctica no es una "verdad lógica", como afirma ese autor; es una verdad operativa, activa, moral: es una acción. La adecuación del entendimiento y el apetito recto sólo puede darse, sólo puede consistir, en la acción misma; de lo contrario, no se trataría de una adecuación *práctica*. Mientras no se dé la acción, sigue habiendo, necesariamente, alguna divergencia entre entendimiento y apetito.

La verdad práctica es, pues, perfección moral, perfección del *ethos* personal. Es una acción verdadera, que, en cuanto tal, constituye la perfección actual del agente, la actualización –aquí y ahora– de la perfección de éste. No es posible ser un buen cognoscente práctico y un mal agente moral; en otros términos: no es posible poseer la prudencia en cuanto virtud dianoética sin poseerla, al mismo tiempo, en cuanto virtud

ética. Si la verdad práctica, en cuanto verdad, es perfección cognoscitiva, del entendimiento, pero no es perfección operativa, del *ethos* personal; entonces, la verdad práctica, en cuanto que es *verdad*, deja de ser *práctica*.

Pero, como quedó dicho más arriba, la perfección moral, la recta inclinación de la voluntad, es, a su vez, necesaria dispositivamente para el conocimiento de la verdad práctica, para cerrar correctamente la deliberación. El *ethos* personal cuya actualización es la acción verdadera, es preciso, como disposición o hábito, para alcanzar la acción verdadera. Ese *ethos* es lo que permite que la connaturalidad apetitiva de la que surge la decisión, se establezca con un juicio práctico acertado, que se convertirá, así, en último, es decir, en completamente práctico. Ese *ethos* permite que la adecuación final de entendimiento y apetito se realice como acción verdadera.

Por lo tanto, el conocimiento de la verdad práctica se lleva a cabo, en última instancia, como sintonía entre un *ethos* personal y una acción. Con razón, Gadamer ha entendido el conocimiento práctico mediante la categoría de gusto; concibiendo el gusto no sólo como una facultad estética, como la capacidad de reconocer la belleza de algo, sino, en un sentido más amplio, como la capacidad de juzgar la concordancia de algo con un todo[49]. Cabe entender ese todo como el *ethos* personal, en concordancia con el cual aparece la acción que se conoce como buena. El gusto es el juicio acerca de esa concordancia entre el *ethos* personal y la acción; es "la coincidencia de la subjetividad consigo misma", por cuanto el sujeto, al conocer esa acción como buena o verdadera, se está reconociendo, en ella, a sí mismo[50]. La acción que conocemos como verdad práctica, que conocemos prácticamente como verdadera, es aquella acción que concuerda con nuestro *ethos* personal, es la acción que aparece como propia y peculiar de ese *ethos*: es la acción que desde ese *ethos* resulta apetecible, *gusta*.

Por esta razón, el conocimiento práctico es tanto un conocimiento del obrar, como un conocimiento del agente, un modo de entenderse a sí mismo. Juzgar sobre la acción es juzgar sobre uno mismo; decidir una acción es decidir sobre uno mismo[51]: decidir el *ethos* personal, el carácter, el tipo de sujeto que se es. En definitiva, el razonamiento práctico descansa en la apelación a un yo, a un *ethos* o identidad personal: a aquel yo al que corresponde ser agente. Lo que ha de hacerse se conoce como la acción que es propia de ese yo, que corresponde característicamente a ese *ethos* personal.

A diferencia de lo que ocurre en el conocimiento teórico, en el conocimiento práctico, el quién adquiere máxima relevancia como criterio y fuente de la verdad. Lo que es verdadero teóricamente, es verdadero para todo entendimiento que lo conozca. Pero lo que es verdadero prácticamente, no es verdadero para todo sujeto. Lo que ha de hacerse, lo que es bueno obrar, depende de quién sea el sujeto. En el conocimiento práctico, desaparece toda distancia entre sujeto y objeto. Lo conocido, la acción, es el propio cognoscente actualizado operativamente. Conocer la acción es conocerse a sí mismo *prácticamente*.

5. LA CONFORMIDAD ENTRE EL "ETHOS" SUBJETIVO Y EL "ETHOS" OBJETIVO

Lo dicho en las líneas anteriores, precisa una puntualización. El conocimiento práctico, en cuanto conocimiento práctico –es decir, en virtud de su naturaleza o índole propia–, se lleva a cabo como apelación a un yo, a un *ethos* personal, respecto del cual, la acción aparece en sintonía, como acción propia y característica de dicho *ethos*. Pero, en primer lugar, para que ese conocimiento, además de ser verdaderamente *práctico*, sea también un conocimiento práctico *verdadero*, acertado, es preciso que ese *ethos* sea el *ethos* correcto. Y, en segundo lugar, para que ese conocimiento práctico verdadero sea además un conocimiento práctico excelente, es necesario que ese *ethos* correcto se posea excelentemente. Sólo el sujeto que apela al *ethos* correcto, que se entiende a sí mismo, de cara a la acción, según ese *ethos*, conoce acertadamente lo que ha de hacer, conoce la verdad práctica. Y sólo el sujeto que posee excelentemente ese *ethos*, conoce excelentemente esa verdad práctica, es decir, conoce prácticamente –sabe obrar– la acción correcta en toda la riqueza de su contenido. La perfección ética hace apetecible, gustosa –y, en cuanto tal, cognoscible– la acción verdadera.

Todo esto exige, claramente, la posibilidad de discriminar entre un *ethos* personal correcto y otro incorrecto. A la luz de lo que hemos visto hasta ahora, resulta claro que tal posibilidad no puede fundarse en el propio conocimiento práctico, por lo que su fundamento sólo puede encontrarse en el conocimiento teórico. Antes quedó dicho que el conocimiento práctico implica, como condición necesaria, la insuficiencia de la teoría para dirigir la acción. Pero esa insuficiencia no significa ausencia absoluta. Muy al contrario, para que haya conocimiento práctico es necesaria la actuación prioritaria –aunque, insuficiente– del conocimiento teórico. Esta intervención primera de la razón teórica tiene como función la comprensión –una primera comprensión, cabe decir– del *ethos* objetivo en el que se sitúa la acción; y es el conocimiento del *ethos* objetivo lo que nos posibilita juzgar sobre la corrección o incorrección del *ethos* personal o subjetivo. Puede decirse que para que el conocimiento práctico sea *práctico* –de la acción–, es preciso que la teoría sea insuficiente –imperfecta en cuanto conocimiento–; y que para que el conocimiento práctico sea *conocimiento* –susceptible de verdad o falsedad–, es necesario que la teoría sea prioritaria –primera en la actuación–.

La falta de esta prioridad de la teoría es, precisamente, lo que Aristóteles critica a la sofística. Los sofistas –dice Aristóteles– pretenden enseñar la política, pero, en verdad, "no saben ni de qué índole es, ni sobre qué clase de cuestiones versa"[52]. Los sofistas no saben qué es la *polis*: carecen, en definitiva, del conocimiento que el mismo Aristóteles busca aportar con su obra *Política*, con su filosofía o teoría política[53]. Es esta carencia de teoría lo que hace que, en la sofística –y en sus diversos epígonos–, la razón práctica quede reducida a mera razón estratégica, al servicio de una voluntad, de un *ethos* subjetivo, sin posibilidad de rectificación racional.

Es necesario, por tanto, conocer en primer lugar en qué consiste el *ethos* objetivo;

cuáles son los fines que se encarnan, y el modo de encarnarse, en ese *ethos*; qué es, en definitiva, lo que estamos haciendo en ese *ethos*. Sólo entonces podemos saber qué *ethos* subjetivo corresponde a cada uno como agente en ese contexto, y en qué puede consistir la excelencia en la posesión de tal *ethos* subjetivo. Dicho de otro modo: sólo conociendo el *ethos* objetivo es posible determinar qué disposición apetitiva, qué inclinación de la voluntad, es correcta: qué es correcto querer, qué apetito es recto. El conocimiento práctico no es un conocimiento al margen de todo apetito. Un conocer sin apetecer es un conocimiento teórico: un saber acerca de la acción, sin deseo de obrar. Como hemos visto, el conocimiento práctico es el conocimiento del agente en cuanto agente: es el conocimiento del que quiere obrar; y se quiere obrar porque se quiere un bien realizable. El conocimiento práctico es el saber del apetito.

Por consiguiente, la actitud subjetiva que es condición para un conocimiento práctico verdadero, no es la abstención de todo deseo, la neutralidad apetitiva, el desinterés. Por el contrario, esa actitud consiste en el deseo correcto, en el interés apropiado. La racionalidad práctica no exige la suspensión de todo interés, como afirma Kant, ni la adopción del punto de vista de un hipotético "espectador imparcial", como propone Adam Smith. Tampoco Ronald Beiner parece acertado en esta cuestión. La perspectiva válida para un juicio político –un juicio práctico– acertado, no es la del "espectador"; no es la "distancia" y el "despego" del espectador, respecto de la materia enjuiciable, lo que permite que el juicio sea correcto, lo que da paso a la sabiduría para juzgar[54]. Esa perspectiva, esa distancia o desinterés, lo que hace es convertir el juicio en juicio teórico. El juicio práctico es el juicio del *actor*; no, el del espectador; es el juicio del que se encuentra involucrado en la acción, en la toma de la decisión; es el juicio de quien puede considerar la acción, auténticamente, como *agenda*.

Lo que hace falta, por tanto, no es el desinterés sino el interés apropiado, el interés propio de quien está involucrado en ese *ethos* objetivo determinado; lo que hace falta es el apetito que corresponde a la subjetividad que es pertinente en ese *ethos*. Es necesario saber qué querer, para después saber quererlo. Esto fue, precisamente, lo que se nos puso de manifiesto en el ejemplo de los amigos tomando café. El bebedor de leche no estaba sabiendo qué corresponde querer a un participante en ese *ethos* objetivo. Pongamos otro ejemplo sencillo. En el *ethos* constituido por una partida de ajedrez, para saber qué hay que hacer, para saber obrar, es necesario querer lo que corresponde querer a un jugador de ajedrez: el deseo correspondiente a este *ethos* subjetivo. Y este deseo es el de vencer al contrincante, consistiendo ese vencer en "matar a su rey". Sólo desde este apetito, desde esta inclinación de la voluntad, se puede conocer la acción verdadera en cada momento. No basta conocer las reglas del juego, ni cómo se mueven cada una de las piezas. Si lo que se desea es algo distinto de vencer-matando-al-rey del contrincante –por ejemplo, eliminar del tablero el mayor número posible de piezas del otro, o disponer las propias de la forma más bonita posible–, es imposible que se sepa obrar bien, que se conozca lo que hay que hacer en el juego del ajedrez.

Cada *ethos* mide qué disposición apetitiva es apropiada de cara al saber obrar en ese *ethos*. La racionalidad práctica, por tanto –y la racionalidad política, en cuanto racionalidad práctica–, nada tiene que ver con la pretensión de racionalizar el despliegue –individual o colectivo– de un supuesto apetito básico, fijo y universal. Cuando se toma como punto de partida acrítico un apetito –o apetitos– de esa índole –como ocurre desde Hobbes hasta Rawls–, lo que se elabora no es una forma de racionalidad práctica, sino sólo una forma de racionalidad técnica. Lo que se obtiene es un conocimiento *poiético*, que nos capacita para una construcción externa eficaz –y esto, supuestamente–; no se logra un conocimiento *práxico*, que nos haga capaces de una praxis racional. No se puede elaborar una racionalidad práctica, estableciendo uno o varios apetitos concretos, como fundamentales, y procediendo luego a articular metódica y concienzudamente sus exigencias y formas de satisfacción. No hay ningún apetito concreto que sea universalmente válido de cara a la racionalidad de la acción; y la primera tarea de esta racionalidad es, precisamente, la determinación de qué apetito es válido. Con razón, el pensamiento clásico sólo tomó como fundamento para la racionalidad práctica un apetito genérico y formal: el apetito de felicidad.

Como señala Inciarte, si cabe verdad en la praxis, si la razón práctica tiene una función veritativa, y no sólo instrumental; entonces, el interés y el deseo no pueden eliminar la posibilidad de la verdad práctica, ya que, necesariamente, se encuentran presentes en toda acción[55]. La presencia ineludible del interés y del deseo en la acción, sirve de motivo para rechazar la posibilidad de verdad práctica, cuando se carece de todo criterio para medir la corrección o pertinencia de ese interés o deseo. Esto es lo que ocurre con la ideología. El pensamiento ideológico reconoce –desenmascara– la presencia del interés en toda concepción política. Toda doctrina política adversa es acusada de consistir en la expresión y defensa de un interés socialmente constituido, que se presenta como universalmente válido, mediante esa teorización. Pero, a pesar de esta crítica a la ideología, el pensamiento sigue siendo ideológico cuando no se admite la posibilidad de discriminar racionalmente qué interés es correcto en cada caso; es decir, cuando se sostiene que el pensamiento está, por completo, estructurado socialmente; cuando se afirma que todo el pensamiento sucede al interés, y no se admite la posibilidad de un momento auténticamente teórico que preceda y mida al interés. El pensamiento ideológico sólo permite el desarrollo de una sociología del conocimiento político; pero no, una verdadera filosofía política.

Sólo es posible escapar de la ideología si disponemos de un modo de juzgar sobre la rectitud del interés. Y esto implica el reconocimiento de la prioridad de la teoría en el curso del pensamiento que busca la verdad práctica. La existencia de un auténtico saber práctico implica la aceptación de que la búsqueda de lo valioso y lo bueno, la determinación de los deseos y los fines, es una tarea racional[56]. Si la razón, en su uso teórico, no posee ninguna competencia sobre los fines y deseos; entonces, la razón, en su uso práctico, se convierte en realidad en una razón instrumental, que opera a partir de un

arbitrario decisionismo sobre los fines. Esa competencia sobre los fines y deseos la posee, en verdad, la razón teórica en cuanto conocimiento primero del *ethos* objetivo.

Frente a la ideología, no es ninguna solución la pretensión procedimentalista de establecer unas reglas que sean aceptables al margen del concepto de bien, del deseo o interés, que cada uno posea. Ya hemos visto que esta pretensión es imposible de cumplir. En el fondo, el sinsentido de este proceder estriba en que la razón de la aceptación –y de la definición misma– de las reglas de un *ethos* –sea éste la *polis* o el ajedrez– no se encuentra en el concepto de bien que cada uno pueda tener, sino en el concepto de bien que ese mismo *ethos* representa y encarna. Las reglas de la convivencia política podrán ser independientes quizá de los conceptos individuales del bien; pero no, del concepto del bien político. Por otra parte, no existe un concepto individual del bien, si por tal cosa entendemos un concepto del bien al margen de todo *ethos*. Lo que ante el *ethos* político –o cualquier otro *ethos*– se presenta como un concepto individual del bien, no es más que el concepto de bien que un individuo encuentra encarnado en un *ethos* distinto de aquél. Y, efectivamente, este *ethos* no puede ser lo que justifique las reglas de aquel otro. El bien humano, lo que los hombres desean, sólo existe realmente, sólo es verdaderamente deseable y practicable, en la forma de una determinación *ética*. Cada *ethos* constituye una determinación práctica del anhelo de bien; y fuera de todo *ethos*, no es posible *saber* en qué consiste realmente *desear* el bien.

Tampoco constituye una verdadera superación de la ideología el establecimiento de un interés, como el único auténticamente válido y legítimo; ya se trate, por ejemplo, del interés de la clase proletaria, según Marx, o del interés emancipativo de la razón, según Habermas. La validez universal de ese interés, sostenida con anterioridad a la consideración de la naturaleza de todo *ethos*, no pasa de ser una postulación que queda siempre pendiente de justificación. Es cierto que Habermas ha llevado a cabo un intento de recuperación de la racionalidad práctica, mediante una decidida crítica de la racionalidad instrumental y el desenmascaramiento de las formas de objetivismo social, que han ocultado al hombre su condición de agente de su propia determinación colectiva. Pero su aversión a todo "ontologismo" social le lleva a eliminar todo momento auténticamente teórico en el inicio del conocimiento de la racionalidad de la acción. La teoría de los intereses constitutivos del conocimiento, que Habermas esgrime contra las pretensiones positivistas de un conocimiento neutral y objetivo, no le sirve para distinguir entre el conocimiento teórico de lo práctico y el conocimiento práctico de lo práctico, y señalar así la prioridad, junto con la insuficiencia, del primero respecto del segundo. Por el contrario, la presencia del interés en el conocimiento, la considera tan originaria y constitutiva, que no queda lugar alguno para la actuación de la razón teórica, que pueda justificar racionalmente la validez o no de un interés. Se imposibilita la prioridad de la teoría, y, en consecuencia, todo el conocimiento se inscribe en la misma praxis, sin que sea posible, por tanto, que la racionalidad de la praxis incluya dentro de sí el dar razón del interés o deseo que desencadena la praxis[57].

Si, desde el primer momento, la razón actúa con un interés práctico –un interés que no es puramente cognoscitivo–; si la razón está constitutiva e inmanentemente interesada, entonces, aunque se trate de un interés tan noble y generoso como la emancipación, la razón sigue siendo una razón ideológica. La validez de este interés no puede justificarse desde el interior de la misma razón interesada –de hecho, su mismo conocimiento resulta problemático si no es obtenido desde una razón teórica, no interesada–, y esta misma falta de justificación se proyecta sobre todo aquello que, a partir de ese interés, se establece como condición de la racionalidad de la praxis. Así, por ejemplo, que la actitud puramente comunicativa, que la disposición absoluta al consenso, sean las condiciones para la verdad práctica, para una decisión racional, se fundamenta en la exigencia de eliminar todo dogmatismo, toda verdad teórica, ya que constituye una forma de dominación y, por tanto, de irracionalidad. Pero esa exigencia y esta valoración de la verdad teórica sólo se "justifican" desde una razón interesada emancipativamente, desde una racionalidad entendida en términos de emancipación.

De poco vale buscar una fundamentación pragmática en la supuesta naturaleza comunicativa del lenguaje. En primer lugar, el reconocimiento de un *telos* inherente al lenguaje no dista mucho del reconocimiento de unas leyes "naturales" de lo social, y consiste, por tanto, en algo muy parecido a una forma de objetivismo, a someterse a un cierto tipo de "ontología". Por otra parte, si la acción racional –acción comunicativa– exige un uso no distorsionado del lenguaje, esto significa que es posible usar distorsionadamente el lenguaje; por lo que necesitamos una razón que justifique por qué no hemos de usarlo distorsionadamente. Si la índole comunicativa del lenguaje constituye una *necesidad* pragmática –si no es posible usarlo de un modo no comunicativo–, no estamos ante una necesidad moral o práctica. Y si constituye una pragmática no necesaria, lo que hace falta es una razón que fundamente la necesidad moral o práctica de respetar esa pragmática. En cualquier caso, no es la pragmática inherente al lenguaje lo que puede proveernos de elementos para una racionalidad de la acción.

La racionalidad práctica exige, al mismo tiempo, la precedencia de la razón teórica y la insuficiencia de ésta. Es necesaria la previa actuación de la razón teórica, y el reconocimiento de un límite a dicha actuación, para que, más allá de ese límite, la razón continúe actuando, como razón práctica: como razón de un apetito recto. Es conveniente subrayar que ese límite no es la frontera que marca un supuesto residuo de irracionalidad, un núcleo no susceptible ya de racionalización, que, inevitablemente, estaría presente en el seno de toda acción humana. Si así fuera, ese límite no representaría el momento de transformación de la razón teórica en razón práctica, sino el momento en el que cesaría toda racionalización y se impondría la aceptación de un tope insalvable para la razón toda. Ese límite es, en verdad, el punto del camino que recorre la razón, en el que ésta ya no puede seguir avanzando como razón teórica, y ha de pasar a su uso práctico para poder *seguir actuando*.

Ese punto no lo marca lo irreductible a racionalidad, sino lo irreductible a

universalidad; es decir: lo necesariamente particular. La razón deja de actuar como razón teórica para actuar como razón práctica, cuando, una vez conocido lo que hay de universal en un objeto práctico, pasa a dirigir el querer ese objeto en su realidad concreta, en su particularidad, es decir, el querer obrarlo.

Afirmar la racionalidad práctica es afirmar que la razón de una acción concreta puede ser, efectivamente, una *razón*; no, un reducto endotímico de sinrazón. Una razón que será, por supuesto, una razón práctica –ni universal ni necesaria–, y que, por ser la razón de un apetito, cuenta necesariamente con la intervención de éste, pero sin que tal intervención suponga un residuo de irracionalidad, ya que dicho apetito es susceptible de un juicio sobre su rectitud por parte de la razón. La meta del razonamiento práctico, la adecuación entre la razón y el apetito recto, no tiene nada de irracionalidad. Como Spaemann indica: del mismo modo que no existe un juicio sin prejuicio, tampoco existe un juicio verdadero sin la disposición a corregir el prejuicio[58].

6. "ETHOS" Y "LOGOS" EN EL ARTE DE LA RETÓRICA

Después de todo lo expuesto en este capítulo, cabe preguntarse: ¿qué función o cometido puede tener la filosofía política como filosofía práctica? Esta función sólo puede consistir en la aportación de la orientación teórica que es necesaria para el conocimiento práctico de lo político, para la racionalidad política práctica. En cuanto conocimiento teórico, la filosofía política no puede proporcionarnos el conocimiento de qué hay que hacer en concreto, qué decisión política es racional. Su función consiste sólo en esa aportación; la cual posee un doble contenido: el conocimiento de la naturaleza del *ethos* en cuestión –la *polis*–, y, en función de esto, el modo correspondiente de tomar una decisión racional en el seno de ese *ethos*, el método o procedimiento de la deliberación política, del conocimiento de la verdad política práctica. Esto último constituye la fundamentación de una retórica política.

Aristóteles considera la retórica como una parte del saber político en cuanto saber práctico; aunque, al mismo tiempo, rechaza la reducción del conocimiento político a sola retórica, como hacen los sofistas[59]. El conocimiento político no se reduce a retórica porque la retórica es sólo un saber formal procedimental –una facultad de "proporcionar razones"–, mientras que el conocimiento político es, en primer lugar, el conocimiento de "cómo es algo determinado", de la naturaleza de una realidad sustantiva: la *polis*[60]. Además, el conocimiento de la naturaleza de la *polis* será lo que nos permita determinar las características específicas que correspondan a una retórica que sea retórica política.

La *polis* es la comunidad de los que son libres e iguales. Por tanto, el conocimiento de la verdad política práctica, de la acción política verdadera, se lleva a cabo a través de la deliberación común, mediante el diálogo público en busca de la persuasión. La retórica es el arte que nos capacita para conducirnos acertadamente en esa deliberación, es –como dice Aristóteles de diferentes maneras– el saber o la capacidad de descubrir lo convincente, los medios de persuasión, en conformidad con cada caso. Es cierto que la retórica puede ser utilizada de manera sofística, pero esta posibilidad no significa que retórica y sofística se identifiquen. La diferencia reside en la intención del actor[61], es decir, en el deseo o no de buscar la verdad práctica a partir del reconocimiento de la índole propia del *ethos* donde se lleva a cabo esa búsqueda. La retórica –por decirlo así– busca hacer persuasiva una verdad que no es demostrable. La sofística, por el contrario, busca hacer persuasiva una falsedad, ocultando lo que sí hay de demostrable, de teoría.

La retórica es la réplica de la dialéctica, en el ámbito de lo práctico. Así como la dialéctica es el arte del debate experto acerca de lo teóricamente problemático, es decir, de aquel conocimiento teórico sobre el que no cabe demostración estricta; de modo paralelo, la retórica es el arte del debate común acerca de lo prácticamente problemático, de la verdad práctica, sobre la que no cabe demostración, sino sólo persuasión. La dialéctica busca lo convincente y verosímil en el ámbito teórico. La retórica busca lo convincente y verosímil en el ámbito práctico.

Tanto en la disputación teórica como en el debate práctico, se intenta dar fuerza probatoria a una proposición, mediante la atenta consideración de una serie, lo más completa posible, de aspectos y contextos que puedan arrojar luz sobre la validez de esa proposición. Esos aspectos y contextos son los *lugares –topoi–*, comunes y propios, que resultan relevantes para la materia en cuestión, y su selección es el cometido de la *tópica*. La dialéctica y la retórica incluyen, pues, su correspondiente tópica; y la retórica política incluye una tópica política. Esos lugares funcionan en la argumentación como continentes o formas vacías, en los que el orador va situando el tema discutido, obteniendo de cada una de esas posiciones algún material valioso para la construcción del silogismo dialéctico, o retórico (*entimema*)[62]. También pueden entenderse como los diversos lugares en los que el orador puede situarse respecto del tema en discusión, en cada uno de los cuales adquiere un punto de vista o perspectiva que es relevante para dicho tema, y que le proporciona recursos argumentativos. El buen argumentador sabe proveerse de una completa y acertada selección de los *topoi* pertinentes para la cuestión que ocupa el debate, sabe disponer de una buena tópica.

Podemos considerar que, en la deliberación pública, cada uno de los participantes representa, inicialmente, un punto de vista. Ahora bien; la verdad práctica no se alcanza mediante el simple sumatorio de todos los puntos de vista presentes, ni mediante la emancipación respecto de todo punto de vista. La verdad práctica no es ni mero resultado aritmético, ni pura objetividad: el contenido de un ver "desde nadie" y "desde ningún sitio". En ambos casos, el diálogo no tendría ninguna función, ni sería necesario. La verdad práctica se alcanza trascendiendo el punto de vista que cada uno representa en el inicio de la deliberación. Es mediante el diálogo como trascendemos ese punto de vista inicial y particular, cooperando entre todos el establecimiento de una acertada selección de *topoi* o puntos de vista: de aquellos que, en verdad, son dignos de ser tenidos en cuenta. Estos *topoi* son como los puntos de vista elementales que componen la perspectiva panorámica o comprehensiva con la que corresponde considerar el asunto que se debate, en el contexto en el que se debate. La selección de esos *topoi* es concomitantemente la búsqueda del *topos* en el que ha de situarse, final y definitivamente, todo participante en la deliberación: el lugar desde el que se adquiere la perspectiva conveniente del asunto en cuestión, la percepción del problema que nos capacita para tomar una decisión acertada.

Puede decirse también que, mediante esa selección tópica, a través del diálogo, buscamos adquirir la subjetividad que corresponde al deliberante en ese contexto, buscamos adoptar el *quién* apropiado para una justa ponderación del problema: el *quién* desde el que ha de ser visto el problema. La verdad práctica es *verdad*, es conocimiento, pero no es objetividad; la acción no es *ob-jectum*, sino *pro-jectum*: es el proyectarse de *alguien* hacia su actualización plena; no, la presencia de algo ante cualquiera. Mientras que la verdad del objeto no dice nada del sujeto, la verdad práctica, en cambio, es tanto la verdad de la acción, como la verdad del agente. Por esto, la indagación de la verdad

práctica, la deliberación, consiste, al mismo tiempo e indisolublemente, en la búsqueda de una visión adecuada y en la búsqueda de un quién adecuado: en la investigación de qué ha de hacerse y en la investigación de quién se ha de ser.

Como afirma Hennis, siguiendo de cerca a Aristóteles, la dialéctica y la retórica clásicas consisten en saber hacer las consideraciones justas y adecuadas[63]. El mismo Aristóteles nos indica que, ante lo problemático, hay que hacer las consideraciones y distinciones que son oportunas, evitando las superfluas y las que no aportan nada realmente esclarecedor. En la argumentación, es preciso partir sólo de los supuestos que son pertinentes respecto de cada caso particular, disponiendo para ello de los lugares acertadamente escogidos. Hace falta apoyarse en los argumentos verdaderamente relevantes para el asunto, buscando siempre los más próximos posibles a la materia sobre la que se debate[64].

Una correcta deliberación incluye la formulación acertada y precisa de la cuestión; la consideración de una serie adecuada y suficiente de argumentos en pro y en contra; la refutación o contrastación de los unos frente a los otros; y, finalmente, la adopción de una decisión a tiempo. El diálogo abierto y receptivo nos permite no pasar por alto ningún punto de vista que pudiera ser relevante, y nos capacita, a la vez, para trascender el propio y particular, y obtener, así, un punto de vista común y comprehensivo. Ante esta sabiduría retórica de los antiguos, un procedimiento como la "posición original" de Rawls aparece en toda su irrealidad y pobreza metodológica. En esa hipotética situación, la condición de todos los comparecientes es idéntica: no hay, pues, diversos puntos de vista, nadie aporta algo con su presencia, ni es posible el ejercicio de una tópica. En el fondo, se trata de un monólogo, en el que los demás sobran, pues basta la conciencia de la existencia *numérica* de otros.

Aristóteles señala, además, que no sólo se persuade mediante el discurso, cuando éste se ajusta al asunto en cuestión (*prâgma*) y se nutre de argumentos convincentes mediante una acertada tópica; se persuade también por medio del *ethos* del orador y del *pathos* del auditorio. Ese *ethos* o talante del orador –precisa Aristóteles– no es sólo el carácter que se prejuzga o supone en el que va a argumentar, sino, también, el talante con que se habla, aquel modo de expresarse que le hace a uno digno de crédito: un *ethos* que es también obra del mismo discurso[65]. Igualmente, el *pathos* del auditorio por medio del cual se persuade, consiste en la disposición de los oyentes a la que éstos son movidos por el discurso mismo[66]. Las fuentes de persuasión –de reconocimiento de algo como verdad práctica– son tanto discursivas, como éticas y patéticas. La retórica incluye el uso de argumentos racionales y morales, de razones y disposiciones.

Esta duplicidad de tipos de argumentos o causas de persuasión viene a expresar, en la deliberación pública –en el ámbito intersubjetivo–, la dinámica entre apetito y razón, presente –como hemos visto– en la deliberación personal –en el ámbito subjetivo–. Raciocinio y disposición apetitiva –activa o pasiva, según se trate, ahora, del que obra o

del que recibe el razonamiento– nos vuelven a aparecer como los dos factores esenciales del conocimiento práctico. La verdad práctica siempre se alcanza como síntesis entre *ethos* y *logos*.

Así como antes se nos presentaba el peligro de la sofística, ahora se nos presenta el riesgo de caer en la demagogia. Pero, al igual que en aquel caso, hay que afirmar que la realidad de este riesgo no implica la identificación entre retórica y demagogia, y que la diferencia descansa también en la intención. Mientras que el auténtico retórico busca mover a sus oyentes, a sus interlocutores, hacia una disposición apetitiva recta, que facilite una adecuada ponderación de los argumentos; el demagogo, por el contrario, persigue excitar los apetitos y pasiones, con objeto de entorpecer la capacidad de juicio, es decir, en perjuicio de la lucidez[67].

No se concluya de esto que el *pathos* adecuado para juzgar rectamente es la *apatía*, ni que la lucidez es patrimonio exclusivo de la *ataraxia*. Tratándose de lo práctico, del obrar, lo que hace falta es un *apetito* recto, un *interés* apropiado. Quien no sienta nada ante una ofensa, no sabrá qué hay que hacer con el ofensor. Tan estrecha es la relación entre la disposición apetitiva y la captación de la verdad práctica, y tan estrecha es la relación entre esa disposición y el *ethos* objetivo, que Aristóteles señala que el retórico debe conocer la naturaleza de los diversos regímenes políticos y el talante propio de cada uno de ellos[68]. Renunciar a la retórica, con el pretexto de eliminar la demagogia, y bajo la pretensión de cientificidad en los argumentos, no es otra cosa, en el fondo, que una deshonesta argucia retórica.

La deliberación pública, el conocimiento práctico llevado a cabo en común, exige, pues, una disposición apetitiva adecuada y común, un carácter o talante que comprende un modo compartido de apreciar y sentir lo público. La forma habitual de este talante es lo que la tradición del humanismo cívico –y, particularmente, Vico– denominó *sensus communis*, y que corresponde al término aristotélico *homonoia*. Como señala Gadamer, el *sentido común* clásico, que Vico intentaba rehabilitar, era un concepto retórico-político, perteneciente a un pensamiento que reconocía la especificidad del conocimiento práctico frente a las pretensiones de una ciencia demostrativa omniabarcante. Era un sentido de lo justo y de lo bueno, configurado desde el vivir en común, desde el compartir un mundo común cívico. No significaba sólo –como ocurriría más tarde– una facultad abstracta y universal de la naturaleza humana; consistía en una forma de "sentir" generada comunitariamente, en una orientación de la apreciación, que procede de la participación en una universalidad concreta: una comunidad. Este sentido común era lo que facultaba –y, por ello, se apelaba y se sigue apelando a él– para enfocar los asuntos públicos desde un punto de vista correcto, para apreciar lo verdaderamente importante[69]. Era, pues, una parte del saber tópico y retórico.

Este sentido común se ha ido diluyendo a medida que la convivencia política se ha ido desustancializando y se ha perdido la conciencia del sentido que posee la existencia en común. Este proceso ha implicado, lógicamente, la progresiva incapacidad para el diálogo público, para la deliberación común. La creciente privatización de la existencia humana, que ha conducido a la cultura individualista y de masas, ha incapacitado al hombre para experimentar lo público, lo común. Se ha perdido, en buena medida, el saber retórico, tanto por falta de ocasiones que exigieran su ejercicio, cuanto por carecer de las condiciones y recursos que lo hacen posible: apenas poseemos una tópica compartida, en la que pueda expresarse un sentido común ciudadano. Es comprensible que también el mismo lenguaje haya sido descuidado y empobrecido. Este deterioro verbal es la lógica consecuencia de una sociedad de individuos, en la que el diálogo es cada vez menos necesario para regularla, y en la que los ciudadanos tienen cada vez menos que decirse. La vida humana va haciéndose más y más trivial, a medida que la convivencia va consistiendo en compatibilizar mecánicamente individualidades: a medida que la sociedad no necesita fundarse en el diálogo porque está perfectamente "sema-forizada".

Los problemas de la existencia en común sólo pueden ser solucionados racionalmente si son tratados como problemas comunes: si son apreciados desde lo común y debatidos apelando a lo común. Mantener y dar vigor a lo común es el modo de dar solución racional a los conflictos que puedan surgir en la convivencia. Lo contrario no es solucionar un problema común, sino limitarse a convertirlo en un número impreciso de problemas individuales. Una sociedad que procede de este modo es una sociedad que progresivamente se hace más incapaz de solucionar racionalmente los problemas que se le puedan presentar.

---

[1]. Véase, por ejemplo: Norberto BOBBIO, *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, p. 70.

[2]. Wilhelm HENNIS, *Política y filosofía práctica*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973, pp. 33-46.

[3]. Publicado en Peter LASLETT and W.G. RUNCIMAN (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Blackwell, Oxford, 1969.

[4]. Sheldon S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, s.f., p. 385.

[5]. R. SUNDARA RAJAN, *The primacy of the political*, Indian Council of Philosophical Research and Oxford University Press, New Delhi, 1991, p. 53.

[6]. Robert SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 291.

[7]. Enrique MARTÍN LÓPEZ, *Fundamentos sociales de la felicidad individual*, Universidad de Piura, Piura, 1986, p. 14.

[8]. Edward TARNAWSKI, "A la espera del cambio conceptual en la ciencia política", *Revista de Estudios Políticos*, 82 (1993), pp. 49 y 51.

[9]. R. SUNDARA RAJAN, *op. cit.*, p. 110.

[10]. Es cierto, como bien ha mostrado Montserrat Herrero, que el decisionismo de Carl Schmitt queda bastante matizado por su doctrina del "orden concreto", que da al pensamiento político de este autor su forma madura y acabada. Pero me parece que la aportación que supone esa doctrina no invalida lo que aquí estoy señalando. Cfr. Montserrat HERRERO, *El "nomos" y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Eunsa, Pamplona, 1997.

[11]. Véase, Julien FREUND, *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968. Esta obra, de clara inspiración schmittiana, desarrolla la concepción de lo político como una "esencia".

[12]. Alfredo CRUZ PRADOS, "Sobre los fundamentos del nacionalismo", *Revista de Estudios Políticos*, 88 (1995), pp. 214-215.

[13]. Julien FREUND, *op. cit.*, p. 527.

[14]. Sheldon S. WOLIN, *op. cit.*, pp. 52 y ss.

[15]. *Ibid.*, p. 53.

[16]. *Ibid.*, p. 77.

[17]. Robert SPAEMANN, *op. cit.*, pp. 14-15.

[18]. Alfredo CRUZ PRADOS, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Eunsa, Pamplona, 1987, cap. III.

[19]. Julien FREUND, *op. cit.*, p. 9.

[20]. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 241.

[21]. *Metafísica*, 995 a 6.

[22]. *Política*, 1328 a 15.

[23]. Véase, por ejemplo, *Política VIII*, 2, 6 y 7.

[24]. Manfred RIEDEL, *Metafísica y Metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Alfa Argentina, 1976, p. 32.

[25]. Wilhelm HENNIS, *op. cit.*, p. 140.

[26]. Agnes HELLER, *Beyond Justice*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, p. 244.

[27]. Alasdair MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, Eiunsa, Barcelona, 1994, pp. 321-326.

[28]. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 2, ad 3.

[29]. Josef PIEPER, *Prudencia y Templanza*, Rialp, Madrid, 1969, p. 83.

[30]. *Metafísica*, 993 b 21.

[31]. Jorge VICENTE ARREGUI, "El carácter práctico del conocimiento moral según Sto. Tomás", *Anuario Filosófico*, 1980/2, p. 116.

[32]. TOMÁS DE AQUINO, *In II Ethic*, n. 256.

[33]. *E.N.*, 1103b 25-30. Cfr. Emilio LLEDÓ IÑIGO, "Introducción", en Aristóteles, *Etica Nicomáquea. Etica Eudemia*, Gredos, Madrid, 1985, p. 61.

[34]. Federico MIHURA SEEBER, "Presupuestos necesarios para una recta formulación del concepto de ciencia práctica", *Sapientia*, n. 164 (1987), p. 107.

[35]. *EN*, 1104a 1-10.

[36]. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.* I, n. 47.

[37]. Alfredo CRUZ PRADOS, "La *Política* de Aristóteles y la democracia" (I), *Anuario Filosófico*, 1988/1, p. 22.

[38]. Fernando INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 183.

[39]. Ronald BEINER, *El juicio político*, F.C.E., México, 1987, p. 131-132.

[40]. G.E.M. ANSCOMBE, "Thought and Action in Aristotle. What is Practical Truth?", en R. BAMBROUGH (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, 1965, p. 157.

[41]. Jorge VICENTE ARREGUI, *op. cit.*, p. 124.

[42]. Antonio MILLÁN-PUELLES, *De economía y libertad*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 61.

[43]. Jesús GARCÍA LÓPEZ, "Entendimiento y voluntad en el acto de elección", *Anuario Filosófico*, 1977/2, p. 111.

[44]. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q 57, a 5, ad 3.

[45]. *E.N.*, 1095a 5-13; 1095 b 4-10.

[46]. Jorge VICENTE ARREGUI, *op. cit.*, p. 108.

[47]. Federico MIHURA SEEBER, *op. cit.*, p. 116-119.

[48]. Es cierto que los apetitos pueden influir, facilitando o dificultando el reconocimiento de la verdad teórica acerca de lo práctico, de lo moral. Pero esto no significa que esa verdad –verdad teórica– *sea* la adecuación del entendimiento y el apetito recto.

[49]. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984, p. 69.

[50]. Jorge VICENTE ARREGUI, "El papel de la estética en la ética", *Pensamiento*, n. 176 (1988), p. 450.

[51]. *Ibid*.

[52]. *EN*, 1181a 14-15.

[53]. Alfredo CRUZ PRADOS, "La *Política* de Aristóteles...", *op. cit.*, pp. 18-20.

[54]. Ronald BEINER, *op.cit.*, p. 182.

[55]. Fernando INCIARTE, *op. cit.*, p. 170.

[56]. Wilhelm HENNIS, *op. cit.*, p. 69.

[57]. Daniel INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 248.

[58]. Robert SPAEMANN, *op. cit.*, p. 75.

[59]. *Retórica*, 1356a 25-34.

[60]. *Ibid*.

[61]. *Retórica*, 1355b 18-20.

[62]. Quintin RACIONERO, "Introducción", en Aristóteles, *Retórica*, Gredos, Madrid, 1990, p. 115, nota 304.

[63]. Wilhelm HENNIS, *op. cit.*, p. 140.

[64]. *Retórica*, 1369a 5-30; 1396b 1-10.

[65]. *Retórica*, 1356 a 5-12.

[66]. *Retórica*, 1356 a 13.

[67]. Julien FREUND, *op. cit.*, p. 636.

[68]. *Retórica*, 1365b 20 - 1366 a 15.

[69]. Hans-Georg GADAMER, *op. cit.*, pp. 50, 52-57, 63. Véase también: Ronald BEINER, *op. cit.*, p. 42.

CAPÍTULO III: DE LA ÉTICA DE LA VIRTUD A LA ÉTICA POLÍTICA

A lo largo de las páginas anteriores, he sostenido que la recuperación de la racionalidad política exige recobrar la conciencia de la naturaleza práctica, ética y arquitectónica de lo político. La racionalidad política es la racionalidad de una acción; la acción se constituye como relación dinámica entre un *ethos* subjetivo y un *ethos* objetivo; y la acción y el *ethos* tienen siempre carácter integrador. Además, el conocimiento práctico, el reconocimiento de la acción verdadera, nos ha aparecido –a través de diferentes recorridos y reflexiones– como consistiendo en la apelación a un *ethos* subjetivo que guarda conformidad con el *ethos* objetivo de la acción. La verdad práctica es el *logos* de un *ethos* subjetivo conforme con el *ethos* objetivo. Podríamos decir que el discurso acerca de la verdad práctica se desarrolla entre dos límites: un límite fundamental y teórico, representado por la naturaleza del *ethos* objetivo; y un límite terminal y apetitivo, representado por el carácter del *ethos* subjetivo, por el momento en que la inclinación se hace decisiva. Por consiguiente, la excelencia en el modo de poseer ese *ethos* subjetivo hará posible la excelencia en el modo de conocer –de obrar– la verdad práctica, la acción verdadera.

Esta última consideración pone claramente de manifiesto que, sin solución de continuidad, nos encontramos de lleno dentro del campo de la ética. Pero también hace patente que la ética a la que nos conduce el camino que hemos recorrido hasta ahora, es necesariamente una ética entendida como ética de la virtud. El tema de la ética es la perfección *ética*, es decir, la excelencia en el modo de poseer un *ethos*; y esta excelencia es en lo que consiste la virtud o, mejor dicho, las virtudes. La ética política, en concreto, constituye la reflexión sobre la excelencia en el modo de poseer un *ethos* determinado: el *ethos* que llamamos *polités* o ciudadano. Y este *ethos* es el *ethos* subjetivo que corresponde –y cuya definición material se debe– a un *ethos* objetivo, también determinado: la *polis*, que es el objeto de la política. Como antes dijimos, la ética es siempre la ética de un *ethos*. Sin definir el *ethos* político, la *polis*, es decir, sin filosofía política, no cabe ética política.

Para el pensamiento clásico –y para Aristóteles en particular–, la ética era parte de la política. La razón de esto es clara: la ética que era objeto de consideración era la ética del ciudadano. Y, a su vez, la razón de esta particularidad se encuentra en que la excelencia en cuanto ciudadano era considerada como la excelencia propiamente humana, por cuanto el *ethos* ciudadano representaba el *ethos* humano por excelencia. Nosotros podemos pensar que el *ethos* ciudadano no es el único *ethos* auténticamente humano, y que la ética no se reduce por tanto a la ética política. Pero, aún así, la cuestión que queda

pendiente es qué relación existe entre la ética política –la excelencia como *polités*– y las demás éticas, en el caso de un hombre que es miembro de una *polis*, que es un ciudadano. Esta relación dependerá de la relación que haya, a su vez, entre la *polis* y los demás *ethoi* objetivos.

Sería razonable, por tanto, comenzar por el estudio de esta segunda relación, para concluir con el esclarecimiento de aquella primera, que es dependiente de ésta. Sin embargo, en lugar de proceder de este modo, que nos llevaría a considerar directamente la naturaleza de la *polis* y, a continuación, la de otros posibles *ethoi*, vamos a llevar a cabo primero un análisis de la perfección ética en general, de la virtud o excelencia en la posesión de un *ethos* cualquiera, pues la estructura interna de esta perfección tendrá que ser reveladora del carácter de aquella primera relación. Es interesante comprobar qué tipo de relación se establece entre la ética del ciudadano y las demás éticas desde el modo de concebir la ética al que nos ha llevado nuestro modo de entender la política, es decir, desde una ética de la virtud.

Antes de emprender ese análisis, señalemos ya una conclusión que, respecto de la *polis*, se desprende claramente de la naturaleza del conocimiento práctico. Una *polis* que cuenta con la acción política de todos sus ciudadanos, no puede ser indiferente respecto del *ethos* de sus ciudadanos, respecto del modo en que sus ciudadanos entienden y poseen ese *ethos* subjetivo, puesto que ese modo es decisivo de cara al saber político que tengan esos ciudadanos. Esa *polis* no puede ser indiferente éticamente.

1. LA NORMA AL SERVICIO DE LA VIRTUD

Se ha hecho habitual distinguir dos modos fundamentales de concebir la ética: como ética de la virtud, y como ética del deber o de la ley. La primera es caracterizada con frecuencia como ética teleológica: una ética que consiste en determinar, primero, un fin o bien para el hombre, para, seguidamente, definir como bien moral aquello que contribuya a la maximización de aquel fin o bien. La segunda suele ser denominada ética deontológica, significando con ello que se trata de una ética que procede, en primer lugar, a establecer el deber, lo correcto moralmente, siendo el cumplimiento de esto –de lo moral– el camino válido para la posterior determinación del bien o fin del hombre.

Es verdad que la contraposición entre estas dos éticas es, en cierta medida, forzada, ya que existe una esencial solidaridad entre la virtud y el deber[1]. La ética de la virtud incluye en su seno las nociones de ley y deber. Y la ética deontológica incorpora también el concepto de virtud. Pero, a pesar de esto, existen diferencias entre la una y la otra, entre el modo de entender la relación entre dichas nociones por parte de una ética y por parte de la otra, que tienen consecuencias de gran alcance.

En primer lugar, la ética de la ley afirma la centralidad de la norma en el ámbito de la vida moral, y, por esta razón, entiende como tarea principal de la reflexión ética el hallazgo de modos de justificar normas. Conocidas las normas justificables, el bien del hombre será aquello que resulte del seguimiento de tales normas, del cumplimiento del deber. Con este procedimiento –se dice– no se está presumiendo ningún fin o modelo de perfección para la existencia humana, a partir del cual pudieran derivarse las leyes como exigencias instrumentales. Pero la cuestión es cómo se justifican, entonces, esas normas. Con versiones distintas, la respuesta viene a consistir en que las normas son justificables mediante razones aceptables –monológica o dialógicamente– por sujetos ideales en condiciones ideales. En el fondo, esto significa apelar a sujetos con un *ethos* perfecto: con aquel tipo de *ethos* que se considera y actúa como perfección humana: como perfección de ese hombre cuya tarea moral fundamental consiste en justificar normas. Quizá ha cambiado el contenido del bien o perfección del hombre, del *telos* humano, pero las normas siguen extrayéndose de esa condición perfecta, desde la cual son aceptables las razones que justifican las leyes.

Por otra parte, cuando la ética de la ley reconoce explícitamente el papel de la virtud como componente del *ethos* humano perfecto, otorga a la virtud un valor meramente instrumental en orden al cumplimiento de la ley: la virtud es lo que nos capacita para cumplir la ley, el deber, con precisión y puntualidad. En esto estriba la diferencia radical. Es ilustrativo que el empeño por evitar una justificación "instrumentalista" –teleológica– de la ley, conduzca a una valoración instrumentalista de la virtud: de lo que constituye el bien sustantivo en una ética teleológica.

La razón de fondo está en el hecho de que la ética de la ley es una ética centrada en

la cuestión de las obras, de lo que ha de hacerse, del deber. Desde esta preocupación, lo que se busca es la ley, en cuanto que la ley aparece como la medida del deber, de la acción correcta. Pero, entonces, la acción moral resulta ser, a su vez, el cumplimiento de la norma: la moralidad consiste en cumplir normas. Por el contrario, la ética de la virtud no se centra en la cuestión acerca de qué hay que hacer, sino en la cuestión acerca de cómo hay que ser, de qué clase de persona se va a ser[2]. La ética de la virtud es, efectivamente, una *ética*, una reflexión sobre el *ethos* o modo de ser que nos corresponde. Así, por ejemplo, lo que Aristóteles se plantea en sus escritos éticos no es qué debe hacerse, sino las diversas condiciones éticas que caben en el hombre –la virtud, la continencia, la incontinencia, el vicio, la brutalidad–, y cuáles han de procurarse y cuáles evitarse. Por ello, en la *Retórica*, menciona la ética como un conocimiento "sobre los caracteres"[3].

El centro de atención de la ética de la virtud no es directamente la acción, sino el agente: el carácter o forma de ser de éste. Puede decirse que la acción interesa –y, efectivamente, interesa mucho– en cuanto que, por una parte, es generadora de ese carácter y, por otra, es expresiva de ese carácter. La ética versa sobre la acción en la medida en que la acción es *ética*: se refiere a un *ethos*. Por lo tanto, es la acción la que es valorada en orden a la generación y adquisición de la virtud, de las cualidades operativas del agente. El valor moral de la acción no estriba, ciertamente, en su ordenación a la maximización de un bien externo, de una situación gratificante; estriba en la ordenación de la acción a la perfección del agente en cuanto agente, que es en lo que consiste, en definitiva, el bien moral en sí mismo. Cierto es que, en segunda instancia, la virtud o perfección operativa se ordena, lógicamente, a la acción. Pero esta acción a la que se ordena la virtud –aquí está otra vez la diferencia clave– no consiste ya en el cumplimiento de la ley, sino en la expresión o actualización del *ethos* virtuoso. La medida de esa acción no es la ley, sino el carácter; y el valor moral de esa acción no consiste en cumplir la ley: hablando estrictamente, si la virtud fuera perfecta, el valor de esa acción no sería otro que el valor del carácter. No somos, pues, virtuosos para cumplir la ley, el deber, sino que empezamos por cumplir la ley, el deber, para llegar a ser virtuosos. Es la ley la que tiene un valor instrumental de cara a la virtud.

Téngase en cuenta lo siguiente. El *deber*, en sentido estricto, no es lo mismo que el *bien*. Por una parte, no todo bien constituye indiscriminadamente un deber. Por otra, es posible obrar el bien sin estar cumpliendo un deber. En sentido estricto, hablar de *deber* no es referirse a *lo* que se hace, sino al modo o razón de hacerlo. Propiamente hablando, no se obra el deber, sino que se obra algo –un bien– *por deber*. Como afirma Kant, obrar por deber es obrar por la ley, por respeto a la ley. Es cierto que el obrar moral no consiste en hacer materialmente algo bueno. La materialidad de lo que se obra no es suficiente para determinar la moralidad del obrar. La moralidad del obrar radica fundamentalmente en el modo como se actúa; y este modo –cuando se trata del obrar recto– tiene básicamente dos posibilidades: obrar por ley, y obrar por virtud.

Actuar moralmente bien no consiste sólo en obrar algo bueno, sino en hacerlo de cierta manera[4]. La razón de esto se encuentra en que el carácter moral de los actos consiste en su eficacia para configurar el carácter del propio agente, en su relevancia para decidir el modo de ser del hombre mismo; y no, en su eficacia para instaurar un determinado estado de cosas. El bien realizado de manera meramente material, es decir, sin reconocerlo, no mejora al que lo realiza: esa acción no tiene carácter moral. El valor moral de una acción se mide por la plenitud o defecto que con ella adquiere el propio agente. Por esto, la moralidad del actuar humano se imposibilita por completo cuando se adopta una concepción tecnológica de la voluntad: cuando se entiende al hombre como una capacidad de elegir que dispone de las otras facultades –del resto del individuo– como si se tratara de un instrumento. En esta concepción no hay lugar para un actuar autoconfigurador, para un elegir que sea también un elegir*se*, pues toda actuación es pura exterioridad, mera técnica: disposición instrumental de uno mismo[5].

En consecuencia, el valor moral de la acción no estriba en su legalidad, en su condición de cumplimiento de la ley, sino en su moralidad o eticidad, en su capacidad para perfeccionar el *ethos* del sujeto. Cumplir la ley tiene valor moral en la medida en que, mediante ese cumplimiento, nos perfeccionamos. Una ley puede ser llamada ley moral en cuanto que las acciones que prescribe tienen como destino último la mejora de los agentes, y no sólo el mantenimiento de la ley y del orden externo que la ley regula. Por lo tanto, el deber, el obrar lo que dice la ley y por respeto o cumplimiento de la ley, es sólo una parte o momento de nuestro obrar; y sólo tiene sentido por referencia a la adquisición de un modo de ser pleno, de una "vida lograda"[6]. A medida que este modo de ser o carácter es alcanzado, el obrar moral deja de ser obrar por deber, por respeto a la ley, y se convierte en obrar por virtud, es decir, por adecuación a ese mismo carácter. La acción ya no es, propiamente, obediencia o sometimiento a la ley, sino expresión propia. Este *modo* de obrar constituye el obrar moral perfecto, pues en él la acción moral alcanza la plenitud de su carácter moral, es decir, de su capacidad configuradora del propio agente. De forma sólo parcialmente paradójica, podemos decir que la acción ha perdido su carácter moral por haber alcanzado la plenitud de ese mismo carácter: la acción ya no conforma al agente porque se ha convertido en la misma forma del agente.

Mientras actuamos por deber, la acción que realizamos sigue siendo, en cierta medida, una acción ajena, que no es propia y expresiva de lo que somos, sino de la ley bajo la que estamos. Y, en esa misma proporción, existe una resistencia al efecto configurador que la acción tiene sobre nosotros. En cambio, al obrar por virtud, no obramos lo bueno porque lo diga la ley, porque sea la expresión de la ley, sino porque constituye la expresión de nosotros mismos, porque lo dicta nuestro carácter. Decir que la acción moral es fin en sí misma significa que la acción –a diferencia de la producción– se ordena primeramente a la perfección del agente, para, por medio de esta perfección, hacer posible la acción perfecta, la acción del agente perfecto.

En la ética de la virtud, cobra una especial importancia la diferencia entre obrar lo

virtuoso y obrar virtuosamente; es decir, entre obrar lo que es propio de la virtud –lo bueno– y obrarlo por virtud. En la ética del deber, la diferencia relevante es la que existe entre obrar lo legal, lo que dice la ley, y obrarlo legalmente, por respeto a la ley misma. Pero, en esta ética, el obrar por virtud, la presencia de la virtud en el obrar moral, no posee verdadera trascendencia moral: sólo significa una ganancia instrumental, una mayor facilidad para llevar a cabo una acción cuyo valor moral procede enteramente de estar hecha por respeto a la ley.

Por el contrario, en la ética de la virtud, obrar lo bueno, lo que dicta la ley –aun obrarlo por respeto a la ley, si esto es posible verdaderamente–, es un obrar moralmente bueno pero imperfecto. Es bueno porque esa acción contribuye a la adquisición de la virtud, a la generación de un buen carácter; pero es imperfecto porque no es –o mientras no sea– un obrar por virtud. La perfección moral no consiste sólo en lo que se hace, sino en el modo como se hace: es también "una cuestión adverbial"[7]. Como afirma Aristóteles, no es justo el que hace acciones justas, sino el que las hace como las hacen los hombres justos. Y, a su vez, son acciones justas aquellas que podrían ser realizadas por un hombre justo, las que son propias de ese tipo de hombre[8]. En términos generales, la perfección moral consiste en obrar lo virtuoso –lo que es propio del obrar del hombre virtuoso– de manera virtuosa –como lo hace el hombre virtuoso–; en expresión tomista: *agere virtuosa virtuose*.

Ese modo de obrar virtuosamente o por virtud consiste en obrar de manera fácil, pronta y deleitable. Podemos resumirlo en el adverbio "gustosamente". Esto es lo que caracteriza al hombre virtuoso: que no sólo hace lo recto, sino que lo hace con deleite, gozándose en ello[9]. Pero hacer algo gustosamente implica que se está obrando, no por deber o por ley estrictamente, sino por cierta connaturalidad: por inclinación. Lo deleitable es lo adecuado o conveniente a la naturaleza –al carácter o disposición– del agente[10]. En sentido similar, el gusto quedó definido anteriormente como coincidencia con la propia subjetividad. El hombre virtuoso realiza el bien siguiendo sus inclinaciones más íntimas, como proyección de su misma forma de ser[11]. El obrar virtuosamente –el obrar moral perfecto– consiste en obrar en conformidad con el propio carácter virtuoso; no, en conformidad con la ley.

Según Aristóteles, las acciones del vicioso y del incontinente pueden ser –en su materialidad– semejantes, pero se diferencian por su relación con la condición ética de uno y de otro. La acción del vicioso –la acción incorrecta, se entiende; la acción propia del vicioso en cuanto tal– guarda perfecta conformidad con el carácter de éste. En cambio, no ocurre lo mismo con la acción –incorrecta– del incontinente; y, por ello, la condición del incontinente es mejor que la del vicioso[12]. Es mejor porque, en virtud de esa falta de conformidad, el incontinente puede arrepentirse; pero el arrepentimiento significa que "el hombre de hoy hace reproches al de ayer"[13]: significa que existe una especie de disociación interior entre dos subjetividades en pugna, que falta la unidad y armonía de un carácter consolidado.

También la acción –correcta, en este caso– del virtuoso y del continente pueden ser semejantes materialmente, pero se diferencian, como en el caso anterior, por su conformidad o disconformidad con el carácter del agente, es decir, por el modo como son realizadas. A diferencia del virtuoso, el continente lleva a cabo la acción buena sin complacencia, pues tal acción supone, en cierta medida, obrar contra su inclinación, contra su modo de ser. Existe cierta violencia o forzamiento en el obrar recto del continente: la acción resulta costosa y penosa[14]. El continente es, precisamente, el tipo ético de quien actúa por puro deber.

Es claro que lo que aquí estamos viendo no es más que una nueva expresión de lo que ya vimos anteriormente. El conocimiento práctico verdadero se identifica con la perfección moral y supone, a la vez, esa perfección como disposición apetitiva, como inclinación de la voluntad, ya que esta inclinación resulta decisiva para la determinación del bien práctico, de la acción verdadera. Y tal inclinación es la que es propia, y máximamente propia, de quien posee y encarna con excelencia el *ethos* correcto. Obrar moralmente bien –en sentido pleno– es obrar por esa inclinación. Es obrar por apelación a un yo, a una forma de ser, en conformidad con la cual surge la acción acertada, que constituye una expresión de esa forma de ser. Lo propio del virtuoso, de quien posee excelentemente el *ethos* correcto, es conocer el bien práctico, obrar moralmente, por referencia a su propio carácter. El que obra por ese carácter obra mejor –su acción es más perfecta– que el que, todavía, obra sólo por la ley, por deber. En el ámbito moral, la clave fundamental es la condición ética del sujeto. La medida perfecta y última del obrar moral no es la ley sino la virtud y el hombre virtuoso[15].

No puede ser de otro modo, ya que –en primer lugar– la ley se refiere sólo a los actos externos, a lo que puede ser objeto de cumplimiento; pero –en segundo lugar– los actos externos, y la misma ley, se ordenan definitivamente al acto moral perfecto, a la bondad del hombre mismo; de lo contrario, no estaríamos hablando de lo moral. Pero esa perfección moral del acto y del hombre es, precisamente, lo que la ley no puede exigir por sí misma, pues su cumplimiento puede darse sin necesidad de esa perfección. Por lo tanto, el obrar por la ley no puede incluir ni proporcionarnos dicha perfección. La ley tiene, por esencia, una función propedéutica: que el obrar en el que el sujeto se inicia por deber, alcance en ese sujeto su plenitud, al convertirse en un obrar por inclinación o connaturalidad.

2. LA IMPRACTICABILIDAD DE LA ÉTICA KANTIANA: ES IMPOSIBLE OBRAR POR LA LEY

Bien al contrario, Kant –paradigma de la moral del deber– afirma que el obrar tiene valor moral si se realiza sin inclinación alguna. Según él, conservar la vida sería una acción moral sólo cuando se llevara a cabo al margen de toda inclinación hacia la vida, cuando, por ejemplo, la vida nos resultase completamente aborrecible. Igualmente, hacer el bien a otros, sólo tiene valor moral si no experimentamos ninguna alegría en ello; es decir, si carecemos de toda connaturalidad con ese obrar, que pudiera hacerlo deleitable. Sólo el que fuera completamente insensible hacia la suerte de los demás, podría obrar moralmente al beneficiarlos. Actuar moralmente, sin ninguna inclinación, es actuar por puro deber. Actuar así significa que la voluntad se encuentra determinada sólo por la ley: por la ley en su pura forma, vacía de todo contenido u objeto, que pudiera ser materia de inclinación[16]. El obrar moral es el obrar de una voluntad que no quiere otra cosa que ser legal, que sólo está determinada –como dice Kant– por la universal legalidad de las acciones en general[17].

Pero, como ya vimos anteriormente, el obrar moral no es un obrar sin inclinación, sino por inclinación recta. Si el obrar moral excluye toda inclinación, para ser así un obrar por puro deber, entonces el obrar moral excluye también toda virtud, pues la formación de la virtud implica la generación de una inclinación hacia ese modo de obrar. Una voluntad moral es, según esto, una voluntad que se mantiene constantemente en guardia contra la posibilidad de adquirir la más mínima connaturalidad con su propio obrar moral. La ética del deber viene a ser la ética de la permanente inmadurez moral, la ética del continente perpetuo.

Kant está pensando la moral a partir de la situación conceptual dejada por Hume. Como MacIntyre explica, Hume concebía la razón de tal modo –como mero cálculo instrumental– que desde ella sólo podía obtenerse un craso utilitarismo como doctrina moral. Frente a la razón, sólo la pasión podía paliar las insuficiencias de ese utilitarismo, mediante la aportación de los sentimientos de compasión y simpatía. Ante este panorama, Kant procede a la inversa que Hume: busca fundamentar la moral –una auténtica moral, que sea algo más que simple utilitarismo– en la sola razón, porque ha excluido la posibilidad de fundamentarla en las pasiones[18]. Kant busca una moral que supere los límites del utilitarismo, y que, no obstante, tenga una base que no sea meramente sentimental. Ciertamente, Kant intenta lo contrario a Hume, pero lo concibe y proyecta desde la aceptación de la dicotomía entre razón y pasión –apetito, inclinación–, establecida por Hume con respecto a lo moral. Que la moral sea racional significa, por tanto, que ha de estar libre de toda presencia del apetito, pues razón y pasión se oponen en la construcción del obrar humano. La moral, para ser racional, necesita ser pura racionalidad: un esfuerzo titánico por dejar hablar a la razón en absoluta y constante soledad, purificada de todo rastro de apetición o inclinación. La razón significa lo universal, lo formal, lo *a priori*. La pasión, como antitética, sólo puede significar lo

empírico y particular, lo sensible, lo *a posteriori*. Nos encontramos ante los fundamentos de esa dicotomía entre empirismo sociológico y formalismo normativista, que hemos considerado más atrás.

En Kant, la moral es un asunto que incumbe a un ser racional en cuanto puramente racional. Es el modo de obrar propio de un ser racional en general, y que corresponde al hombre en la medida en que éste es racional. Respecto de esta moral, monopolio exclusivo de la razón, los apetitos e inclinaciones aparecen, en el caso particular del hombre, como si fueran una circunstancia posterior y extraña, cuyo único destino es ser completamente acallada. Al igual que en esa dicotomía que acabamos de recordar, en la moral kantiana, razón y apetito sólo se relacionan extrínsecamente, por lo que la racionalidad de esa moral no es una auténtica racionalidad práctica, ni una racionalidad abierta a la posibilidad de una racionalidad práctica.

Como ya vimos, la razón se constituye como razón práctica al introducirse en la corriente tendencial del apetito o inclinación: al incorporarse al *eros*. La razón práctica es una razón *erótica* y un *eros* racional. La razón que mueve a la voluntad –que la determina– no es una razón que conoce la medida del obrar –el precepto o ley– simplemente como un contenido mental verdadero, sino la que capta esa medida como lo bueno, lo apetecible y conveniente. Por sí misma o en cuanto pura razón, la razón no es capaz de captar algo como bueno. Por esto, la razón que conduce a esta captación es la razón que actúa como adecuación al apetito; es la razón que muestra un objeto situado en la línea de la inclinación.

La razón práctica no racionaliza el obrar mediante la suspensión del apetito. La racionalidad del obrar, la moral, no consiste en la sustitución del apetito por la razón, en el seno del obrar. Consiste en la incorporación de la razón al apetito, en saber apetecer. La razón práctica es la razón del apetito.

Pero adviértase un matiz, de no poca importancia, y que afecta a la médula del planteamiento kantiano. Afirmar que la razón práctica es la razón del apetito, no significa afirmar que la razón puede ser la razón o causa del apetecer y que en eso consiste la razón práctica. Que la razón práctica es la razón del apetito significa que es la razón con la que el apetito busca su medida y rectitud, la razón que penetra y transita el apetito, dirigiéndolo hacia su determinación terminal correcta. La razón misma no es la causa del apetito, y, por tanto, tampoco del obrar, pues la causa del obrar es siempre y en última instancia un apetito.

Si la razón –como se dijo más arriba– sólo mueve a la voluntad –sólo se hace razón práctica– introduciéndose en la corriente del apetito, iluminando un objeto en la línea de la inclinación, y dando lugar así a su captación como bueno, es decir, a la sintonía entre el apetito y dicho objeto; entonces, lo que estamos diciendo es que la razón "mueve" a la voluntad porque actúa en el seno de una voluntad que ya está en movimiento, porque

ilumina el campo objetivo hacia el que ya tiende la inclinación. La razón mueve a la voluntad porque cuenta con el movimiento de ésta: mueve a la voluntad mediante el propio movimiento de la voluntad. Esto es lo que significa que la razón se hace práctica, se hace razón del obrar, al instalarse en el flujo de la apetición, al convertirse en razón del apetito. La razón, sola y por sí misma –lo que sería razón teórica–, no tiene ninguna dinamicidad, y no puede generar, por tanto, ningún movimiento, ni desiderativo ni operativo.

"La potencia motriz del alma –dice Aristóteles– es lo que se llama deseo"[19]. Siguiendo este texto, Higinio Marín concluye con razón que, en la acción, la principialidad operativa corresponde al apetito o deseo, no al entendimiento[20]. Cabe decir que, en el ámbito práctico, la razón se despliega entre dos deseos: un deseo inicial, que es principio o desencadenante del uso práctico de la razón; y un deseo final, resultado de esa intervención de la razón, y que es decisivo respecto del obrar. Como también vimos anteriormente, la capacidad motivadora –la índole de motivo– que pueda tener una aportación de la razón, un argumento, se debe, en el fondo, a la fuerza que le preste un apetito ya inclinado en ese mismo sentido. El hecho de que en ocasiones –como decimos, hablando comúnmente– no hagamos lo que nos apetece sino lo que debemos, lo que dicta la ley, no representa una verdadera objeción a lo anterior. La ley conocida interviene como un argumento presentado por la razón a la voluntad. Si ese argumento no apunta, de veras, hacia donde la voluntad se encuentra ya inclinada, y, sin embargo, actuamos –materialmente– conforme a la ley, es porque el rechazo de la ley –la previsión de sus consecuencias– constituye un argumento que sí se sitúa en la línea de la inclinación de nuestra voluntad. En el fondo, un obrar que, estrictamente, sea un obrar por la sola ley, por puro deber, es un obrar por *otro* apetito, por el deseo de evitar la pena: es un obrar por aversión.

Esta matización afecta al núcleo del planteamiento kantiano porque lo que Kant busca es precisamente cómo una voluntad puede determinarse de manera puramente racional; cuál puede ser el fundamento de determinación de una voluntad pura, es decir, de una voluntad que se autodetermina sólo por la razón, sin intervención alguna de la inclinación. Ese fundamento o principio de moralidad es –según Kant– la ley en su pura formalidad, vacía de todo posible objeto del querer, y se expresa en la fórmula de un imperativo categórico[21].

Ahora bien; el mismo Kant se pregunta por qué debemos someternos a tal principio de moralidad; en otros términos: ¿cómo es posible un imperativo categórico? Esta pregunta –reconoce Kant– equivale a preguntarse cómo la razón en su pura forma –el imperativo categórico de la validez universal de las máximas– puede ser fundamento de la determinación de la voluntad; cómo puede dar, por sí misma, un resorte para la voluntad. La respuesta no puede sorprendernos, y pone de manifiesto el desacierto del planteamiento kantiano, así como su honestidad. El modo como la razón se convierte en causa determinante de la voluntad –concluye Kant–, es decir aquello por lo que la razón

se hace práctica, no es explicable racionalmente. La razón no puede explicar cómo puede ser práctica por sí misma, sin otros resortes como fundamentos de la determinación de la voluntad. La necesidad práctica incondicionada –la obligatoriedad absoluta– del imperativo categórico no es, a fin de cuentas, concebible[22].

No cabe explicación racional de cómo la razón, por sí sola, puede determinar la voluntad, porque tal cosa es imposible. Que la razón sea práctica no significa que la razón actúe como un motivo para la voluntad, al margen y separadamente de cualquier otro motivo que no sea la razón misma. La razón práctica no es la razón sustituyendo a todo motivo diferente. En el fondo, Kant piensa así porque, para él, la alternativa a la razón es la pasión, con todos sus rasgos despreciables. La razón práctica es la racionalización de los motivos; no, la sustitución de éstos por la razón. Un motivo racional no es lo mismo que la razón como motivo. Es lógico que no sea posible explicar la motivación de un obrar moral o racional, qué motivos podemos tener para obrar por puro deber, cuando se ha empezado por caracterizar esa forma de obrar como un obrar sin motivos.

Que la moral kantiana constituya una auténtica racionalidad práctica, queda ya en entredicho al afirmar Kant que resulta imposible determinar con certeza si una acción recta –conforme con la ley– se ha hecho sólo por puro deber. La experiencia no nos provee de ejemplos de un comportamiento así; quizá, incluso, nunca se haya obrado de esa manera, o la posibilidad real de tal comportamiento sea, al menos, dudosa. Pero todo esto –según Kant– no importa para la validez de lo que él entiende como el principio de moralidad o imperativo categórico[23]. Sin embargo, una moral cuyo principio informador no nos sirve como criterio para juzgar sobre acciones reales; una moral cuyo cumplimiento es imposible de reconocer y, quizá, hasta imposible de realizar, no es una moral que forme parte de una racionalidad *práctica*, no es un producto racional que nos diga algo *en la práctica*.

En realidad, obrar exclusivamente por la sola ley es, ciertamente, imposible. Obrar por la ley es, en el fondo, obrar contra unas inclinaciones para satisfacer otras. La perfección o imperfección moral no estriba en actuar por la ley o no, sino en qué inclinaciones son contrariadas o satisfechas cuando actuamos en conformidad con la ley. Qué obrar es un obrar moral, no es la cuestión acerca de en qué consiste obrar sin apetitos, sino la cuestión acerca de por qué tipo de apetitos es bueno obrar.

3. EL VIRTUOSO OBRA POR INCLINACIÓN

La moral se refiere al modo de apetecer que es propio de un hombre. El carácter o *ethos* constituye una estructura apetitiva o tendencial, una determinada configuración de las inclinaciones humanas. Un carácter virtuoso es un orden apetitivo para el que resulta deleitable la acción correcta; es decir, es una estructura tendencial cuya misma inclinación apunta hacia esa acción, sirve de criterio para determinarla. A su vez, la acción moral es la acción que genera en el agente un carácter: será una acción virtuosa si genera un carácter virtuoso.

La virtud –dice Aristóteles– es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es esencialmente un acto del apetito[24]. Las cuestiones éticas son cuestiones que se refieren a la forma de apetecer, al modo de gozarse y de dolerse. Por esto, la tarea ética no se centra ni tiene su núcleo fundamental en la adquisición o transmisión de conocimientos, pues la enseñanza no proporciona la virtud. Esa tarea consiste principalmente en crear –en uno mismo o en otros– inclinaciones y disposiciones correctas o buenas[25]. El hombre virtuoso es el que se complace correctamente, el que posee un modo de apetecer que es conforme con lo superior que hay en el hombre –la razón– y para el que resulta apetecible lo bueno, es decir, lo absolutamente y por sí mismo apetecible. Así como en el progreso cognoscitivo, procedemos del conocimiento de lo más cognoscible para nosotros hasta el conocimiento de lo más cognoscible absolutamente; del mismo modo, en el progreso moral, procedemos desde el apetito de lo más deleitable para nosotros hasta alcanzar el apetito de lo más deleitable absolutamente[26]. Efectivamente, el progreso moral consiste en una educación del gusto. En el hombre virtuoso coinciden lo agradable subjetivamente y lo máximamente agradable en sí, y por esto, la delectación de ese hombre es criterio epistemológico respecto de lo bueno. El hombre virtuoso se deleita en lo mejor, y su deleite es el mejor.

La acción moral es una acción inmanente porque su término o acabamiento no es algo externo al agente, sino el agente mismo. La perfección de la acción moral es la perfección del mismo agente. La acción moral es una acción auto-configurativa del sujeto que la realiza, es una forma de *auto-poiesis*. La acción moral es *energeia*, acto, porque mediante ella, el agente pasa a ser según un acto nuevo: mejor o peor, según la calidad moral de la acción.

Esa auto-configuración es fundamentalmente una configuración o determinación desiderativa, una particular constitución del sujeto como sujeto apetitivo, a la que llamamos carácter, y que está compuesta por hábitos: virtudes o vicios. La acción moral es configuradora de la apetición, precisamente, porque la acción supone la presencia del apetito o inclinación, sobre la que la acción, a su vez, recae, confiriéndole un nuevo grado de determinación. No cabe –sería absurda, irracional e irracionalizable– una acción sin motivo. Como hemos visto, la principialidad práctica corresponde al apetito. Toda acción es por algún motivo o fin: objeto del apetito presente. Pero, al mismo tiempo,

todo motivo o fin puede haber sido el contenido de una elección previa, y el apetito de ese fin puede haber sido el fruto –como determinación apetitiva– de una acción anterior. Para que este retroceso no sea infinito, es preciso que haya una primera apetición o volición, que no sea electiva sino necesaria, que no sea moral sino esencial: un querer formal y constitutivo, que no es el primer acto de la voluntad, sino la voluntad como acto: como acto segundo o facultad.

Este apetito originario y esencial es el apetito necesario del bien en su universalidad. También puede ser entendido como el mismo sujeto humano en cuanto necesariamente desiderante de su plenitud en general. Este apetito necesario, natural, del bien como universal, es el fundamento de cualquier otro apetito, de cualquier apetito de un bien definido y particular; y es también el fundamento del carácter libre y electivo de estos otros apetitos. Deseamos un bien concreto porque deseamos el bien en general; y deseamos libremente un bien concreto porque tal bien no realiza plenamente el bien en general, que sólo puede ser deseado necesariamente[27].

Con este apetito originario[28] y formal como fondo, podemos entender el carácter como una determinación o configuración particular de ese apetito, que es obra de la acción moral, es decir, de las sucesivas elecciones o apeticiones libres. Necesariamente, esta determinación es tanto una determinación subjetiva, como objetiva; es decir, es una determinación de la voluntad como facultad de apetecer, y una determinación del bien como objeto de esa facultad. Dicho con otras palabras: es una determinación del sujeto en cuanto desiderante, y una determinación de la plenitud a la que tiende ese sujeto. En cierta medida, la relación que se da entre la voluntad como facultad o apetito formal y su objeto, el bien en general, se da también entre el carácter como determinación subjetiva y su objeto, el bien o plenitud particular, como determinación objetiva. Así como la voluntad esencial apetece necesariamente su objeto, el bien en general; y así como cualquier voluntad particular e individual –cualquier individuo– apetecería necesariamente un bien real que fuera tan pleno y perfecto que realizara toda la razón de bien; de manera análoga, un determinado carácter lleva a apetecer con cierta necesidad –necesidad moral– un determinado bien o tipo de bienes, que constituye su objeto: el objeto adecuado a esa constitución apetitiva que representa ese carácter.

Toda capacidad apetitiva apetece necesariamente aquel bien que sea un objeto perfectamente adecuado a ella. Deseamos libremente cualquier bien particular porque ninguno de ellos constituye un objeto perfectamente adecuado a la voluntad como apetito formal del bien en general. Pero cuanto más determinada esté la voluntad, en la forma de un carácter, más adecuado a ella podrá ser algún tipo determinado de bien, y, por tanto, más necesario podrá ser el modo como esa voluntad *caracterizada* apetezca dicho bien. Según esto podemos decir que el hombre virtuoso, el que posee un carácter virtuoso, apetece o desea el bien moral de manera "necesaria", por cuanto ese bien es el objeto adecuado a su carácter, es decir, a su naturaleza o constitución apetitiva. Lo mismo cabe

decir del vicioso, respecto del mal moral. El establecimiento de esta "necesidad", que es sólo necesidad moral, es un proceso progresivo que nunca alcanza su completa culminación. Pero lo importante es que el crecimiento en la virtud tiende de suyo al establecimiento de esa necesidad, que representa la meta intencional que es constitutiva e intrínseca de ese crecimiento. Lo propio del virtuoso –y en la medida en que lo es– es desear el bien "necesariamente" y, por tanto, obrarlo "necesariamente", pues el bien al que nos referimos es el bien práctico o moral. El virtuoso obra el bien de manera espontánea, connatural o auténtica; casi podríamos decir: impulsiva. El virtuoso obra el bien por inclinación.

Como Michael Slote explica, Kant no reconoce valor moral a la búsqueda de la propia felicidad porque no puede ser un deber aquello mismo que hacemos espontáneamente[29]. Para Kant, en general, el valor moral de una acción se encuentra en proporción inversa a la espontaneidad de esa acción, a la presencia de la inclinación en ella. Desde luego, no le falta razón a Kant en cuanto a que lo espontáneo no puede ser un deber; que obrar espontáneamente no es obrar por obligación. Pero en lo que Kant se equivoca es en identificar moralidad con deber, en situar el valor y la perfección moral en la obligatoriedad de la acción, y no en la espontaneidad de ésta. Bien al contrario, la naturaleza de la virtud nos indica que el valor moral de las acciones –y del agente– depende de la espontaneidad, "necesidad" o connaturalidad con que se llevan a cabo; es decir, que ese valor depende de en qué medida la acción ha sido realizada por inclinación y no por obligación. De no ser así, caeríamos en el absurdo de pensar que cuanto más perfecto –virtuoso– es el agente, menos valor moral tienen sus acciones.

Comentando a Aristóteles, Tomás de Aquino señala que es en lo repentino donde más se muestra la posesión del hábito, pues en la acción repentina no hay apenas deliberación y se actúa fundamentalmente por la inclinación que el hábito representa[30]. La virtud –que es hábito– conduce a obrar con esa prontitud y espontaneidad que son propias de quien actúa por inclinación, por apetito o connaturalidad con la acción realizada.

Ya hemos mencionado que, en la tradición aristotélica, suele decirse que la virtud establece el fin y la deliberación determina los medios: la virtud es el apetito del fin, y la elección –fruto de la deliberación– es el apetito de los medios. Y hemos aclarado que, no obstante esa forma de decir, la relación entre el fin y los medios no es una relación instrumental y externa, sino una relación intrínseca, de concreción o actualización. Esto es lo que hace que la ética de la virtud, siendo una ética teleológica, no sea una ética utilitarista o consecuencialista. Lo que cabe apuntar ahora, respecto de esa forma de hablar, es que si la elección es el apetito de aquello en lo que consiste –aquí y ahora, en concreto, en acto– el fin que es objeto de la virtud; entonces, la virtud o, mejor dicho, el virtuoso es aquello o aquel en lo que consiste –aquí y ahora, en concreto, en acto– el sujeto apetitivo originario y genérico, cuyo fin necesario es el bien genérico. La relación

entre la virtud y la voluntad esencial es tan intrínseca y actualizadora –no medial o instrumental– como la relación entre la elección y la virtud.

Aristóteles afirma, por una parte, que no deliberamos sobre lo necesario, sino sólo sobre lo que depende de nosotros y no es siempre de la misma manera; y, seguidamente, añade que no deliberamos sobre los fines, sino sólo sobre los medios[31]. En la acción, el fin –establecido, querido, por la virtud– aparece como lo necesario y, por tanto, como aquello sobre lo que no se delibera. Se delibera –y en la medida en que sea preciso– sobre el modo concreto de querer –aquí y ahora– lo que queremos necesariamente –por virtud o hábito–; también podríamos decir: lo que queremos constitutivamente.

En diversos lugares de la *Ética a Nicómaco* y, especialmente, en el libro VI, Aristóteles considera las diferencias entre el arte y la virtud –particularmente, la prudencia–. La diferencia más señalable estriba en que, en el arte, el que actúa mal voluntariamente es mejor que el que lo hace involuntariamente; mientras que, en la virtud y en la prudencia, es al contrario[32]. En este sentido, se podría decir que el que es médico, por ejemplo, y actúa mal voluntariamente y sabiéndolo, es mejor en cuanto médico que su caso contrario, pero es peor moralmente. Esta es, efectivamente, la explicación que comúnmente se da para esta cuestión. La primera observación que cabe hacer a este respecto es que la diferencia en cuanto a la calidad moral, no técnica, de un caso y del otro, descansa en el tipo de apetito que mueve a uno y al otro. El médico que se equivoca voluntariamente, no desea curar; mientras que el que yerra involuntariamente, desea curar, pero le falta pericia. Como segunda observación, podemos hacer una precisión a esa explicación común. En sentido estricto, el médico que fracasa intencionadamente, no es mejor *médico* que el que fracasa sin querer. Puede ser mejor técnica o pericialmente, puede tener más conocimientos de medicina y una mayor destreza, pero no es mejor en cuanto *médico*, porque el deseo de curar pertenece intrínseca y constitutivamente a la condición de médico. El buen médico desea *necesariamente* curar: desea necesariamente el bien que le es adecuado en cuanto médico.

El arte y, en general, las llamadas virtudes dianoéticas, capacitan al hombre para actuar bien, pero no garantizan el recto uso de esas capacidades. Este uso recto queda garantizado por la virtud ética, que consiste en el apetito necesario del bien. El que está capacitado para obrar un bien, y desea constitutivamente ese bien, realiza dicho bien necesariamente. La virtud ética hace bueno al hombre absolutamente, no sólo por relación a alguna de sus facultades, como ocurre con la virtud dianoética; ya que la virtud ética mueve al hombre a obrar bien mediante todas sus capacidades[33]. El hombre que posee el arte médica, sólo es un buen médico si apetece necesariamente el fin o bien que le corresponde como médico, es decir, si es virtuoso éticamente. Hay que añadir que, para el hombre que es médico –y tomado en cuanto tal–, no hay otra forma de ser virtuoso, de ser buen hombre, que ser buen médico. Si ser médico constituye un *ethos* determinado, la perfección *ética* de quien es médico, sólo puede consistir en la excelencia

de ese *ethos*, en ser un médico excelente.

En definitiva, podemos concluir que lo que diferencia al virtuoso del simplemente artista –al buen médico, del que sólo es perito en ese arte– consiste en que aquello que para el primero es necesario –el deseo del fin bueno–, para el segundo no lo es, y por esto, precisamente, sí es objeto de deliberación para él: es algo que puede ser de otra manera. El que no es virtuoso delibera sobre lo que no delibera el virtuoso. El buen médico busca curar, actúa curativamente, con la necesidad y prontitud de una acción repentina: actúa así por inclinación. En cambio, el médico no virtuoso, delibera sobre si curar o no. Para él, el fin propio, adecuado a un sujeto en cuanto médico, sigue siendo algo que entra en el ámbito de lo deliberable. Aunque, finalmente, decida actuar curativamente, esa actuación tendrá menor valor moral, precisamente, por no ser un obrar por inclinación.

En el fondo de toda esta argumentación, se encuentra implícita la cuestión de la unidad de las virtudes; más exactamente, la unidad entre virtudes y prudencia. Que la virtud ética mueve al hombre a usar rectamente –para el fin bueno– todas sus capacidades, significa que la virtud es condición necesaria para una deliberación correcta, que es el cometido de la prudencia. Esta deliberación –en el caso del médico– necesita de los recursos del arte médica; pero para que la utilización de esos medios componga una deliberación correcta, es precisa la virtud, el apetito necesario del bien adecuado. La deliberación del médico no virtuoso, que incluye dentro de su objeto el fin mismo que corresponde a un médico, no puede ser una deliberación *médica* correcta, por mucho que cuente con los recursos de un arte médica consumada.

Desde diversos ángulos, ya hemos contemplado cómo la perfección moral –el apetito del bien y la disposición efectiva para obrarlo– es necesaria para que el conocimiento práctico, que se lleva a cabo por medio de la deliberación, sea acertado. Pero, a su vez, la prudencia, como hábito de la buena deliberación, es necesaria para que la inclinación o apetito del bien constituya una auténtica virtud. Como también hemos visto, el conocimiento del *ethos* objetivo y del correspondiente *ethos* subjetivo, es decir, el momento teórico con que se inicia el proceso del conocimiento práctico, es necesario para determinar qué apetito o interés es recto. Además, como la deliberación no es una consideración puramente medial, sino la determinación y actualización de lo que la virtud quiere en concreto, el apetito del bien no es auténticamente virtuoso si, para la definición acabada de su objeto, no cuenta con la prudencia, es decir, si no es un apetito del bien rectamente deliberado.

La prudencia es virtud, y no mera habilidad técnica, porque, por un lado, para ser verdadera prudencia –deliberación recta– necesita actuar desde la virtud; y porque, por otro lado, constituye la determinación definitiva de la virtud, es decir, de la apetición. Sin prudencia, no hay auténtica virtud, sino simplemente buenas inclinaciones naturales o temperamentales, cuyos resultados prácticos pueden ser notablemente perjudiciales. La

virtud no se adquiere cognoscitivamente, por instrucción; se adquiere prácticamente, por la repetición de acciones que generan en nosotros los hábitos o disposiciones virtuosas correspondientes. Estas disposiciones nos permiten, progresivamente, deliberar con rectitud acerca del bien práctico; adquiriendo, así, la prudencia que, a su vez, eleva esas disposiciones a la condición de auténticas virtudes[34]. La dialéctica existente entre virtudes que hacen posible la prudencia, y prudencia que hace posible las virtudes, es una circularidad vital, cuya síntesis, en definitiva, es sólo una síntesis biográfica.

Esta dinámica circular entre virtud y prudencia es lo que hace que la auténtica y completa virtud consista en una excelencia práctica, en la disposición perfecta para un obrar perfecto. Siguiendo a R. Loening y a H.H. Joachim, García Máynez ha recordado –como, posteriormente, también ha hecho MacIntyre– el sentido de maestría y competencia que la virtud –*areté*– tenía en Aristóteles y en el pensamiento clásico en general. El concepto de virtud se acercaba a lo que hoy entendemos por *virtuosismo*– el mismo término es bien expresivo a este respecto–, y se alejaba, por tanto, de toda forma de entender la perfección moral como cultivo de buenos sentimientos e intenciones, es decir, de todo *moralismo*. Por ello, el término "virtud" se aplicaba también a excelencias operativas no morales, y se hablaba, así, de *virtudes* intelectuales[35]. La virtud completa no se reduce a la buena actitud interior, sino que comprende también la perfección de la acción exterior. La virtud perfecta, la excelencia práctica, está compuesta por la recta apetición y por la acertada deliberación, situadas las dos en su recíproca dinámica constitutiva.

La virtud o excelencia práctica la adquirimos por medio de la repetición de actos, es decir, a través de la práctica de aquella actividad cuya excelencia buscamos. Señala Aristóteles que, respecto de las funciones naturales, la posesión de la capacidad precede al ejercicio de la actividad. No poseemos la vista por haber visto muchas veces, sino que vemos porque contamos con la capacidad de ver. En cambio, respecto de las virtudes y de las artes, ocurre lo contrario: adquirimos esas capacidades o excelencias como fruto del ejercicio de sus respectivas actividades, pues en el campo de lo práctico y de lo técnico, "lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo" [36]. A esta observación aristotélica, Tomás de Aquino añade que si aprendemos a hacer algo haciéndolo, aprederemos a hacerlo bien haciéndolo bien, por lo que necesitamos de buenos maestros que dirijan competentemente nuestro hacer inicial[37].

Es claro que, en este proceso, la primera acción o práctica de la actividad, que genera la adquisición de la excelencia práctica, no es exactamente igual que la segunda acción o práctica de esa actividad, que procede de la excelencia práctica ya adquirida. La primera es imperfecta o deficiente; la segunda es perfecta o excelente. La primera –ciñéndonos a la virtud– es una acción virtuosa, un obrar lo virtuoso, que genera virtud; la segunda es un acto de virtud, un obrar virtuosamente, que es fruto de la virtud. Obviamente, la primera acción se ordena –a través de la adquisición de la excelencia o maestría– a la realización de la segunda y perfecta acción. La acción virtuosa se ordena inmediatamente a la perfección del agente en cuanto tal, a la excelencia *ética* de éste; y de esta excelencia, surge de manera natural –virtuosamente– la acción virtuosa perfecta.

La primera acción es precisamente la acción que consiste en cumplir la ley. El proceso de aprendizaje en que consiste la adquisición de esa excelencia práctica o maestría que es la virtud, siempre se lleva a cabo en el seno de algún *ethos* objetivo

determinado, que define, para el aprendiz, un *ethos* subjetivo, también determinado. La virtud se adquiere como excelencia de ese *ethos* subjetivo, pues dicho *ethos* constituye la determinación del tipo de plenitud humana al que ese sujeto está llamado en cuanto partícipe de aquel *ethos* objetivo. La excelencia de ese *ethos*, ese tipo de plenitud, constituye el bien que a ese sujeto corresponde llegar a apetecer necesariamente; constituye, pues, el objeto adecuado a aquel carácter o constitución apetitiva que dicho sujeto debe adquirir. La ley es la formulación normativa del contenido práctico de ese *ethos* subjetivo, de lo que corresponde hacer u omitir a quien se identifica con ese *ethos*.

El no virtuoso, el aprendiz, actúa siguiendo la ley o siguiendo las instrucciones del maestro. La ley o el maestro son la medida del obrar de quien es un agente imperfecto. Esa medida es una medida externa, y, por tanto, la acción es, en cierto sentido, una acción ajena: no es completamente *propia* del agente, no es plenamente apropiada, conforme o connatural a él. En cambio, la acción del virtuoso es una acción perfectamente propia de su agente, cuya medida es interna: la excelencia práctica, la virtud, del mismo agente. La acción del virtuoso es más perfecta que la acción que consiste en cumplir la ley, pues la acción del virtuoso se conforma a una medida de la actividad en cuestión, que es superior a la propia ley. El virtuoso es la medida perfecta de una actividad cuya medida imperfecta es la ley. La acción perfecta es la que procede del agente perfecto.

Pero no olvidemos que la virtud es tanto apetencia como competencia, con su recíproca dinámica constitutiva. Al iniciarse en la práctica de una actividad, el aprendiz no va adquiriendo sólo la pericia correspondiente a dicha tarea; va adquiriendo también la experiencia –el conocimiento– de los actos que componen esa actividad y, de esta forma, va alcanzando el apetito de ellos. A medida que tiene experiencia de esos actos y los va realizando mejor, obtiene mayor deleite en ellos: configura su modo de apetecer en el sentido de esos actos, es decir, va educando su gusto. Para lograr la virtud es necesario tener experiencia de los actos sobre los que versa esa virtud, y tener la experiencia de la bondad de esos actos, es decir, la delectación o gozo que producen. A la vez, cuanto más perfecta es la realización de esos actos, más pleno es el deleite que el agente encuentra en ellos.

Además, el deleite o gusto en esos actos es lo que permite y facilita la adquisición de la competencia en dicha actividad. Apetecer una actividad es condición para progresar en su aprendizaje hasta alcanzar la excelencia o maestría en ella. Por el contrario, la falta de ese apetito y la presencia de un deleite extraño a esa actividad, impiden el crecimiento del sujeto como agente de tal actividad[38]. La delectación promueve la pericia, y la pericia intensifica la delectación. De nuevo, nos encontramos con esa dinámica circular, con esa espiral de crecimiento, que es el modo como interaccionan la virtud como apetencia y la virtud como competencia.

La acción perfecta es la acción perfectamente deleitable para su agente, y éste es el

agente perfecto. Por lo tanto, el agente perfecto, el virtuoso, apetece necesariamente su acción perfecta, la acción que verdaderamente es propia de él, es decir, el bien práctico que le corresponde. También puede decirse que el agente perfecto o virtuoso es el que se deleita perfectamente en la acción perfecta.

En esto consiste precisamente la felicidad. La felicidad o *eudaimonía* –dice Aristóteles– no es una cualidad o estado del hombre, sino una actividad: una actividad que es fin en sí misma, que no se escoge por otra cosa sino que es deseable por sí misma, y que es conforme con la virtud perfecta[39]. La felicidad es la actividad perfecta porque ésta constituye el deleite máximo. Ciertamente, la felicidad suprema consistirá en la acción perfecta del mejor principio activo, dispuesto perfectamente –con virtud perfecta– respecto de su mejor objeto[40].

Si la felicidad es la acción perfecta, la felicidad no es la virtud misma, sino la acción según la virtud. La virtud es hábito, y el hábito se ordena a la acción, que es más perfecta que él. Pero, lógicamente, se trata de la acción que procede del hábito; no, de la acción que precede y genera el hábito. La acción perfecta es la felicidad porque la causa de la perfección de esa acción es la misma que la causa de su deleitabilidad: la virtud del agente. La acción es perfecta por ser conforme con la virtud, y esa misma conformidad es en lo que consiste el deleite de la acción. Perfección y delectación se funden en el acto, de la misma manera que apetencia y competencia se funden en el hábito, en la virtud.

Por consiguiente, decir que la virtud se ordena a la acción perfecta, equivale a decir que la virtud se ordena a la felicidad. Somos virtuosos para ser felices. El virtuoso obra por la felicidad, y la perfección moral –el virtuoso en acto– no consiste en otra cosa que en ser feliz. La acción virtuosa imperfecta –la acción según la ley– y el deleite de esa acción, se ordenan a algo distindo de ellos mismos: a la virtud, de la que el agente –por decirlo así– se hace merecedor a causa de ellos. Pero la acción virtuosa perfecta –la acción según la virtud perfecta– y el deleite perfecto de esa acción, no se ordenan a nada ulterior, no implican , estrictamente, ningún merecimiento, sino que ellos mismos constituyen la integridad de lo merecido, el completo y definitivo gozar. Por esta razón, si el valor moral de una acción se fundara en su obligatoriedad, en ser un obrar por obligación, esforzado y, por ello, meritorio; entonces, habría que concluir –como dije antes– que cuanto mejor sea el sujeto, menos valor moral tendrán sus acciones. El valor moral de una acción, sólo puede consistir en su capacidad –*virtus*– felicitaria.

Lógicamente, la acción perfecta en que consiste la felicidad, es la acción según la virtud más perfecta, "y además en una vida entera"[41]. Una acción excelente aislada o pasajera no constituye auténtica felicidad. Y, precisamente, por ser una acción ocasional, no es fruto de la virtud. Ahora bien; el hombre que no se deleita en las acciones virtuosas, no puede perseverar en ellas, pues nadie es capaz de soportar algo –virtuoso o no– continuamente con desagrado[42]. Si la acción no fuera deleitable, no podría tener la

constancia que necesita para constituir verdadera felicidad. Sin el deleite en la acción de aprendizaje, no perseveraríamos en ella hasta adquirir la excelencia o virtud; y si la virtud no implicase un mayor deleite en la acción –expresión de la mayor perfección del agente y de la acción–, la virtud no podría mantenerse y, por tanto, tampoco la acción perfecta. La acción por obligación es una acción sin deleite, que implica, por tanto, la presencia de una inclinación que dirige al sujeto en otra dirección. Sin corregir la inclinación del sujeto, haciendo deleitable la acción correcta, no es posible que éste se mantenga en la práctica de dicha acción. La ley ha de dar paso a la virtud; la obligación, a la delectación. Insistir en el obrar por deber, esforzado y contrariante, como si se tratara del perfecto obrar moral, equivale a impedir la auténtica moralización del hombre, y conduce, a la postre, a la frustración de todo empeño moral.

El perfecto obrar moral es el obrar virtuosamente lo virtuoso. Este obrar no es ni un obrar por la ley, por deber, ni un obrar conforme a la ley. No es un obrar conforme a la ley porque su contenido trasciende lo expresado por la ley. Su medida no es la ley, sino la excelencia práctica, la virtud. En el no virtuoso, la acción debe amoldarse a la ley, ser su cumplimiento, para ser buena. En el virtuoso, la acción debe amoldarse al mismo virtuoso, ser gustosa, para resultar excelente. Y, en consecuencia, esa acción tampoco es una acción por la ley, sino por virtud, es decir, por apetito o gusto. No es el valor de la ley lo que nos mueve, sino el valor felicitario de esa acción, el deleite o felicidad que ella misma entraña. El obrar moral perfecto es un obrar por y conforme a la virtud; es el obrar conmensurable con una forma de ser: la del virtuoso.

Lo que hace necesaria la ley es precisamente la falta de esa forma de ser, de virtud. Si el virtuoso fuera plenamente virtuoso, no necesitaría de la ley ni estaría sometido a ella, de la misma manera que el maestro consumado no necesita ni está sometido a las reglas meticulosas de un prontuario. La ley es la formulación normativa del contenido práctico de un *ethos*, es decir, de lo que uno es. El cumplimiento de la ley se ordena a la adquisición plena de ese *ethos*, a ser excelentemente lo que uno es. La culminación de esta meta tiene que significar, por tanto, la suspensión de la ley, pues ésta ya ha cumplido su misión. A partir de ese momento, el contenido práctico de ese *ethos* no tiene carácter normativo, sino sólo expresivo, para quien posee plenamente dicho *ethos;* y la medida de ese contenido práctico no es ya la ley, sino el mismo ser de quien es excelentemente lo que es.

En la medida en que una praxis –y mientras así ocurre– es natural y espontánea manifestación de una forma de ser, no es preciso normativizar esa praxis, darle una formulación normativa. Volviendo a nuestro ejemplo del grupo de amigos tomando café, habría que decir que la norma que dicta no tomar una taza entera de leche, sólo se hace necesaria –y *posible*– cuando uno de los invitados no se comporta naturalmente como lo que es: cuando no es excelentemente lo que es en ese *ethos* objetivo.

La ley es necesaria en razón de la falta de virtud; dicho de otro modo: en razón de la

carencia de ser. Podríamos decir que el deber ser no se fundamenta propiamente en el ser, sino más bien en el no ser: en el no ser *todavía*. La ley prescribe porque dirige al sujeto hacia aquello que todavía no lo *describe*. La prescripción es una pre-descripción: una anticipación de lo que es descriptivo de aquello que el sujeto es, en su plenitud o sazón. Cuando lo que dice la ley se convierta en descriptivo, dejará de ser prescriptivo, y su formulación ya no será una ley sino la expresión de una forma de ser. Pero la carencia de ser es también la causa del deseo, del apetito. Por tanto, la perfección moral, la conversión de la prescripción en descripción, ha de implicar también la transformación del deseo en satisfacción placentera: ha de implicar la felicidad.

Podemos afirmar que la ley se justifica por aquello mismo cuya actualidad la anula. Aquí se encuentra la clave del fracaso ético de la Modernidad. Como bien ha señalado MacIntyre[43], el intento moderno por construir una ética tenía que fracasar inevitablemente, ya que, por una parte, se pretendía mantener unos preceptos morales tradicionales, que se apoyaban en una visión teleológica de la naturaleza humana, mientras que, por otra, se rechazaba esa misma visión que daba sentido y justificación a aquellos preceptos. La fuerza de esos preceptos procedía de la concepción de cómo sería el hombre si alcanzara su fin o plenitud, y a la realización de este logro se ordenaban tanto los preceptos como las virtudes. El contrasentido de mantener esos preceptos –o cualquiera otros– y eliminar, al mismo tiempo, la meta ontológica que podía justificarlos, era la causa de la supuesta "falacia naturalista": el paso del ser al deber ser, ya no era posible, pues el primero era pura facticidad, un ser sin teleología, o –según lo dicho antes– un ser sin *no ser todavía*. Frente a lo fáctico, los preceptos aparecían, entonces, como lo valorativo –no como el deber *ser*, propiamente–, cuyo nuevo fundamento se buscaba inútilmente.

La ley tiene esencialmente vocación de provisionalidad. Una ética que pretende hacer de la ley un valor en sí y permanente, la meta suprema de su tarea como ética, es una ética que pierde toda posibilidad de justificar sus propias leyes.

5. LA MEJOR FORMA DE AMOR PROPIO. EL CARÁCTER SOCIAL DE LA MORAL

La ética kantiana, por ser una ética del obrar sin inclinación, tenía que ser, lógicamente, una ética ajena tanto a la virtud como a la felicidad. Para Kant, la felicidad era algo así como un sobreañadido externo a la moralidad, un premio ulterior que nos prometía la religión, si nos hacíamos dignos de él mediante la moral. La felicidad no era la perfección moral misma. Kant no estaba entendiendo la felicidad como actividad, como la actividad perfecta del agente perfecto, sino como una especie de correlato sensible adicional.

Es comprensible que así fuera, puesto que Kant buscaba la moral de un ser racional en general, que sería válida también para el hombre en la medida en que éste es también un ser racional. Obviamente, respecto de un ser racional en general, y respecto del hombre en cuanto meramente racional, la felicidad sólo puede ser una adición, algo añadido y en cierta medida ajeno. Pero, en última instancia –y como bien resulta de lo que llevamos visto–, el problema estriba en que un ser racional sin más, incluyendo al hombre en cuanto puramente racional, no es un ser moral, por lo que no es posible una moral de un ser racional en general. Un ser es moral, tiene existencia y experiencia moral, por poseer, además de racionalidad, apetición: una dimensión apetitiva configurable por él mismo.

Para Kant, la felicidad, como principio moral, establecía la heteronomía de la voluntad, al poner fuera de ésta –en algún bien que la voluntad desea necesariamente– el fundamento del obrar moral, de lo que se debe hacer; y, además, era un principio moral egoísta[44]. Juzgar como heteronomía el obrar por felicidad, es posible cuando –como ocurre en Kant– se piensa que la felicidad es algo distinto de la misma perfección de la voluntad, y cuando se supone que el bien deseable necesariamente por la voluntad puede ser un bien determinado sin necesidad de que la voluntad se determine –se *caracterice*–, y no se considera, por tanto, que esa determinación es, precisamente, la tarea moral. Bien al contrario, la verdadera heteronomía –como hemos visto– se encuentra en el obrar por deber, en el obrar que no es espontáneo, cuya medida es la ley, en lugar de serlo el propio carácter, la propia forma de ser.

La acusación de egoísmo, por otra parte, adquiere aquí un especial interés. La ética teleológica o eudemonista sostiene que todo obrar es necesariamente por algún bien y, en última instancia, por felicidad: tanto el obrar virtuoso, como el vicioso. Si obrar en razón del bien es un modo de obrar necesario, resulta obvio que esa *forma* de actuar no tiene carácter moral. El principio moral que dice: hay que buscar el bien y evitar el mal, no es –así formulado– ningún precepto, sino sólo la descripción de algo espontáneo y necesario. Por lo tanto, la pregunta acerca de por qué hay que buscar el bien, es una pregunta sin sentido, sin respuesta. Sólo cabe responder que "hay" que buscar el bien porque el bien es el bien, porque nos hace felices, y todo hombre desea necesariamente ser feliz[45].

Esa pregunta no tiene respuesta porque lleva la respuesta dentro de sí misma, y por ello no es una verdadera pregunta. "Buscar o querer el bien" es una tautología, porque el bien es lo que se quiere: lo que todos apetecen, como dice Aristóteles[46]. El bien es una noción primera, por lo que no puede ser explicado por algo anterior, sino sólo por algo posterior, es decir, por sus efectos; y su efecto propio es el acto del apetito[47]. Es cierto que queremos un bien porque nos hace felices, pero por qué queremos ser felices, por qué la felicidad es un bien, es una pregunta sin sentido ni respuesta. El fin es la causa de la bondad de lo que se ordena a él, pero la bondad del fin –concluida toda ordenación– no es demostrable, y, así, nadie demuestra –señala Aristóteles– que la salud es algo bueno, ni demuestra tampoco ningún otro principio[48].

También MacIntyre ha subrayado que, en la tradición aristotélica, no existe, para la obligatoriedad moral de una conducta, un fundamento distinto de la razón por la cual una voluntad desea su bien, es decir, que el objeto de esa conducta es algo bueno para el sujeto. Según MacIntyre, fue Escoto el que juzgó necesario que el obrar moral, en cuanto tal, estuviera dotado de un tipo de obligatoriedad especial –la obligatoriedad *moral*–, cuyo fundamento no era sólo la bondad del contenido de ese obrar para su agente, sino el mandato divino *qua* mandato: el obrar era obrar moral por ser obediencia a un mandato divino. Pero, entonces, surgía la cuestión de por qué debemos obedecer los mandatos divinos, si la razón de obedecerlos no es nuestro bien. Más aún: ¿estaríamos obligados a hacer algo si Dios no lo hubiera mandado? Esta pretendida duplicidad de fundamentos para el obrar, provocó la posterior filosofía moral, que va de Occam a Kant[49].

Efectivamente, Kant acaba planteando que si la ley moral nos obligara por ser un mandato divino, la ley moral sólo incluiría *imperativos hipotéticos*, que dictan hacer el bien en razón de otra cosa que queremos: obedecer a Dios. Pero, entonces, haría falta otra ley que justificara que debemos obedecer a Dios; y esta ley no podría ser, a su vez, un mandato divino. Sólo podría ser un *imperativo categórico*, que la voluntad se impone autónomamente como una ley formal[50]. Kant se topaba con el problema de encontrar una razón para la obligación moral de obedecer los mandatos divinos, pero intentaba solucionarlo manteniendo el mismo supuesto que era el causante del problema mismo: el rechazo del bien como razón suficiente de la moralidad del obrar. Por este motivo, la justificación de la obligatoriedad moral de un tipo de mandatos, intentaba encontrarla en la obligatoriedad moral de otro tipo de mandatos que –supuestamente– no necesitaban de ulterior justificación.

En realidad, la única respuesta a este problema consiste en volver a aquel principio que evita su planteamiento. La razón del obrar moral es el deseo de bien o felicidad, porque este deseo es la razón necesaria de todo obrar. No cabe un fundamento adicional para el obrar moral además de que lo que se hace sea nuestro bien. El mandato divino no añade una nueva razón para el obrar; sólo aporta un conocimiento sobre nuestro bien,

que es superior a nuestro propio conocimiento sobre dicho bien[51]. Se debe obedecer a Dios porque lo que manda es nuestro bien, y lo es con mayor seguridad que la que nos proporciona nuestro propio conocimiento acerca de nuestro bien. Si no fuera así, no estaríamos obligados sino, a lo sumo, coaccionados.

La pregunta: ¿por qué hemos de obrar por nuestro bien?, no tiene –no necesita– respuesta. En cambio, la pregunta: ¿por qué hemos de cumplir la ley, nuestro deber?, sí tiene –y necesita– respuesta; y la respuesta es que la ley dicta nuestro bien. Esto significa que la ley o el deber no son la razón última del obrar moral, sino que constituyen sólo una razón secundaria y derivada. Puede objetarse que si el bien es el fundamento de la obligación moral o de la ley, nos topamos con el problema de que no existe acuerdo unánime acerca de en qué consiste ese bien. Pero cuando, a la vista de este problema, se busca otro fundamento más claro y universalmente aceptable, que consista en una regla que la razón no pueda contradecir ni cuestionar; entonces, lo que deja de ser claro es la obligación misma de obrar conforme a esa regla, la obligación de actuar de esa forma en que consiste obrar moralmente. Una doctrina moral que no dice por qué hay que obrar moralmente, sino que se limita a definir –supuestamente– cómo hay que obrar para obrar moralmente, es una doctrina moral que no da cuenta del problema moral fundamental. Además, sin un *porqué* para el obrar moral, no es posible determinar el *cómo* que caracteriza ese obrar.

La determinación del bien es, efectivamente, un problema real: el problema que da lugar, precisamente, a la reflexión moral. Por consiguiente, esta reflexión no puede orientarse a la construcción de una doctrina moral que eluda ese problema, sino a la obtención de una comprensión de la moral que nos ayude a solucionar dicho problema, puesto que ese problema es el problema moral.

Que el bien es el fundamento de la obligación significa que la obligación es la relación o vínculo existente entre nosotros y nuestro bien, cuando este bien no lo conocemos perfectamente y, por lo tanto, no lo apetecemos necesariamente. Conocerlo perfectamente es conocerlo perfectamente en cuanto bien, es decir, en cuanto apetecible, y, por tanto, apetecerlo sin restricción alguna. Si lo conociéramos perfectamente –si lo apeteciéramos necesariamente–, no nos obligaría, pues lo haríamos naturalmente.

En definitiva, la moralidad del sujeto y de su obrar no puede estar en la razón por la que dicho sujeto obra el bien, sino en el *tipo de bien* que ese sujeto obra por la razón que mueve necesariamente a todo sujeto a obrar. Nuestra perfección moral estriba en la calidad del bien que somos *capaces* de desar *necesariamente*, que se ha convertido en el objeto de nuestro obrar necesariamente por razón del bien. La perfección moral incluye tanto la calidad del objeto como la calidad del sujeto: sólo el virtuoso apetece necesariamente –como su propio y adecuado bien– el bien de mayor calidad. Sólo el virtuoso es feliz –se deleita– con el bien superior; sólo para el virtuoso, el bien superior es el objeto del deseo necesario de felicidad.

La diferencia moral es, pues, una diferencia de tipos de felicidad; es decir: una diferencia de tipos de actividad y de grados de excelencia en la actividad. La felicidad suprema consiste en la actividad más perfecta realizada con la máxima excelencia, que resulta, por tanto, máximamente deleitable. El perfectamente virtuoso es aquel que se complace en la actividad más excelente, siendo excelente en ella.

Todo esto venía a cuento de la acusación de egoísmo lanzada por Kant contra el principio moral de la propia felicidad; y, hasta el momento, podría parecer que no le falta cierta razón. Efectivamente, obrar por felicidad, por el propio bien, es obrar por amor a uno mismo. Pero si esta forma de obrar es necesaria, no tiene, entonces, carácter moral, es decir, no constituye una determinación moral del obrar, y, por lo tanto, no puede caracterizarse moralmente: no puede calificarse de egoísmo. Acusarla de egoísta, supone pensar que esta forma no es necesaria y que, por tanto, caben otros motivos fundamentales para el obrar humano; pero esto último es lo que Kant nunca llega a demostrar.

Si el obrar por felicidad es obrar por amor a sí mismo, y si esta forma de obrar es necesaria, la diferencia moral sólo puede descansar –como acabamos de ver– en el tipo de felicidad de la que se es capaz, es decir, en el tipo de amor con el que uno se ama a sí mismo: en la forma de amarse a uno mismo. El virtuoso es feliz según el mejor tipo de felicidad; se complace en los mejores bienes; es excelente en la actividad más excelente. Todo esto equivale a decir que el virtuoso se ama a sí mismo máximamente y mejor: se ama amando lo mejor que hay en él, y amando para él lo mejor[52].

La verdad no puede ser otra porque, en sentido estricto y radical, no es posible amar a *otro*, ni deleitarse en el bien *ajeno*. El amor a sí mismo es el amor primero y natural –necesario–, y es la raíz y la forma del amor a los demás. El amor a cualquier otro surge como proyección y expansión del amor propio, y consiste en amar al otro con el amor a sí mismo, es decir, en incluir al otro en el amor propio, que, de esta manera, se expande sin cambiar de forma. Hacer al otro objeto del amor a uno mismo, es convertir al otro en parte de uno mismo y, por tanto, hacer que deje de ser verdaderamente *otro*. Expandir nuestro amor propio es expandir nuestro propio yo. En esto consiste amar a los demás; en esto consiste la amistad. Quien no se amara a sí mismo, quien se aborreciera realmente, no podría amar a nadie.

Lo mismo cabe decir con respecto al bien. Sólo es posible apetecer o gustar el bien propio, pues algo es bueno en tanto que nos beneficia, y en esa medida es apetecible y deleitable. Para un sujeto, no es un bien –no es apetecible ni deleitable– aquello cuyo efecto benefactor no es experimentable de algún modo por ese sujeto. Un bien verdaderamente ajeno no es un bien: no nos beneficia de ningún modo. Esa *cosa*, *realidad* o *entidad* no es cognoscible como bien, no es apetecible. Todo bien, para ser tal, para ser amable, tiene que ser, de algún modo, bien *propio*. Por lo tanto, amamos el

bien de los demás en la medida en que ese bien se ha convertido en *nuestro*, en tanto en cuanto nos hemos *apropiado* de él. Es fácil ver que el bien del otro deja de ser ajeno en la medida en que el otro deja de ser otro. La fusión del otro en mi propio yo hace indiscernibles el bien de uno y de otro, que, en verdad, es uno y el mismo bien.

Nos encontramos, pues, en las antípodas de Kant, para quien hacer el bien a alguien por amor o afecto a ese alguien, no tiene valor moral. Por el contrario, el obrar por deber implica el mantenimiento de la alteridad entre los sujetos y de la enajenación entre los bienes. El que hace lo bueno –lo que dicta la ley– al margen por completo de su propio bien, es en realidad el que cumple la ley por miedo, por interés o por autoestima, es decir, por un bien propio, pero inferior.

Si el amor a sí mismo es necesario, y todo amor es, en el fondo, amor a sí mismo, la diferencia moral tiene que estar –como ya he señalado– en la manera de ese amarse a uno mismo. Esta manera sólo puede venir caracterizada por dos rasgos: la condición subjetiva según la cual uno se ama a sí mismo; y la condición objetiva según la cual un bien es bien propio y, por tanto, apetecible o deleitable. Dicho en otros términos: en calidad de qué, en cuanto qué, uno se ama a sí mismo; y de qué modo es propio el bien propio. Obviamente, los dos rasgos son correlativos y se implican mutuamente.

Pues bien; la calidad moral del amor a sí mismo dependerá de la medida en que, por una parte, esa condición subjetiva sea la de miembro de una comunidad, y, por otra, esa condición objetiva sea la de bien común. La diferencia moral estriba en amarse a sí mismo en cuanto miembro o partícipe de una comunidad, y en que el bien que se ama, es decir, el bien que es propio, es propio en cuanto que es común y participado. Sólo el que se ama a sí mismo según esa condición subjetiva, puede tener como propio –puede apetecer y gustar– un bien común. Esa condición subjetiva es la que corresponde a un yo que se funde y se hace solidario con otros muchos, que dejan así de ser *otros*. Y esa condición objetiva es la que corresponde a un bien propio en el que se incorporan los bienes de muchos otros, dejando de ser bienes *ajenos*. Amarse de esta manera es amarse con un amor propio expandido: el amor propio de quien es parte de un *nosotros* y apetece, por tanto, un bien en cuanto bien *nuestro*.

Esta manera de amarse a sí mismo, de tener como propio un bien, sí representa una diferencia moral, pues constituye una determinación moral del natural amor propio: una determinación libre de lo necesario. No se requiere moralización, virtud, para llevar a cabo lo que hacemos necesariamente. El hábito no hace falta cuando, para realizar algo, la naturaleza está suficientemente dotada, es decir, suficientemente determinada. No es precisa la virtud para amarse a sí mismo, ni para apetecer el bien propio, ya sea en la forma de bien en general, o en la de bien particular de un apetito sensible. La moral –como problema y como capacitación necesaria– surge cuando, respecto de una praxis, lo natural no está suficientemente determinado, y lo inmediato y particular no es válido en su determinación. La moralidad, la virtud, se encuentra involucrada, por tanto, en el

apetito de un bien que, frente al bien en general, es concreto y que, frente al bien particular e inmediato, es universal y mediato. Este bien es un bien común. El crecimiento en la virtud consiste, pues, en la elevación de la forma determinada de ejercer el necesario apetito del bien propio o felicidad: desde la forma de un apetito del bien inmediato y particular, hasta la forma de un apetito del bien común. Por consiguiente, donde no es posible la referencia a un bien común, la moral carece de toda presencia.

Lógicamente, esto vale lo mismo respecto de la ley y el deber, ya que la ley es sólo una propedéutica de cara a la virtud. La ley sólo puede ser expresión de un bien común, no de un bien particular: ya sea el de uno mismo o el de otros. La ley que nos obliga es la ley que es expresión de aquel bien común que nos corresponde, que está llamado a ser nuestro bien *propio*. El bien común es la fuente de toda obligación o deber. No son los bienes o finalidades de los *otros* la causa de que uno quede obligado respecto de ellos. Lo que puede obligarnos no es ni un bien ajeno ni un bien propio particular; es sólo un bien común: un bien que es propio sin ser particular o exclusivo. No es posible estar obligado por un bien que no podemos apetecer –por ser *ajeno*–, o que apetecemos espontánea e inmediatamente –por ser particular–. Si la ley es una propedéutica de cara a la virtud, y la virtud es un apetito "necesario" y adquirido del bien que nos corresponde, es decir, un apetito espontáneo pero mediato; entonces, la ley sólo puede ser una obligación respecto de un bien que puede ser objeto de esa clase de apetito. Sólo estamos obligados por aquello que podemos llegar a apetecer virtuosamente.

En sentido estricto, la obligación hace referencia al motivo de la acción; no, al contenido de ésta. La ley –para ser auténtica ley– no puede expresar sólo la medida de la acción, sino que ha de expresar también el motivo de actuar según esa medida. De nada sirve establecer la medida de lo justo, si carecemos de un motivo para darlo. Y como el hombre actúa, necesariamente, por amor a sí mismo, es decir, apeteciendo el bien propio, ese motivo sólo puede ser el bien común; no, el bien *propio* de los *otros*. El que actúa, materialmente, conforme a la medida legal, pero sin apetecer el bien común –sin virtud–, actúa por su bien propio particular.

El virtuoso se caracteriza, por tanto, por apetecer –por tener como propio– un bien común. Podemos afirmar que, cuanta mayor perfección –natural y moral– posee un ser, más común es el bien que es capaz de tener como propio. El bien común es el mejor bien propio; y tener como propio un bien por ser común, es la forma más perfecta de apropiarse de un bien: como participación en un bien común. El hombre virtuoso es excelente en aquella actividad que trata y es constitutiva de ese bien común, y se deleita, por tanto, en la actividad más excelente. La condición de miembro de una comunidad es la condición subjetiva más perfecta conforme a la cual puede un hombre amarse a sí mismo. En esa condición radica nuestra dignidad[53], porque en ella trascendemos nuestra individualidad, así como en el bien común trascendemos nuestro bien particular. El bien común es el bien propio de un sujeto en cuanto miembro o partícipe de una

comunidad. El egoísmo no consiste, pues, en amarse a sí mismo, ni en apetecer el bien propio sobre el bien ajeno; consiste en amarse mal a sí mismo –amarse en cuanto individuo–, y en apetecer un bien inferior –un bien particular– en lugar de un bien mejor –un bien común–.

Todo lo anterior implica claramente el carácter social o comunitario de la moral. La moral versa sobre el vivir comunitario; y el hombre es susceptible de moralidad porque es un ser racional, apetitivo y, además, social. El puro individuo –si existiera– podría ser capaz de cierta economía, de provisión y administración de bienes, pero no sería capaz de moralidad, pues la excelencia de esa actividad económica no afectaría a la calidad del bien que llegaría a ser propio: éste seguiría siendo siempre un bien individual, y la diferencia sólo estaría, quizá, en su duración.

La moral surge con el empeño de hacer algo en común, de vivir en común. Es ese fin o bien que nos proponemos en común, lo que da sentido y valor moral a nuestras inclinaciones y a nuestras cualidades operativas. La inclinación a la autoconservación –por ejemplo– no tiene valor moral –no funda una obligación– en cuanto pura inclinación inmediata, sino en cuanto que apunta a algo –la propia vida– que es condición de un bien común[54]. El bien común que está en juego es lo que puede establecer la validez o invalidez, la suficiencia o insuficiencia, de las inclinaciones y motivaciones que ya estén presentes. Las inclinaciones que cabe atribuir al hombre en cuanto sustancia, ser vivo y animal, sólo cobran sentido moral al ser incorporadas a la inclinación social del hombre.

Para que podamos hablar de virtudes, de cualidades apetitivas y operativas que valoramos positivamente, es preciso que, primero, nos pongamos a hacer algo con otros. No es la virtud misma lo que buscamos primera y directamente. En primer lugar, aspiramos a alcanzar con otros un bien común, y calificamos como virtudes aquellas cualidades personales que nos capacitan para realizar ese fin, y, por eso, procuramos adquirirlas. Para que sea posible conocer en qué consiste una virtud, desear adquirirla y saber cómo se adquiere, hace falta definir o crear la actividad común que vamos a llevar a cabo; de la misma manera que para ser un *virtuoso* citarista –tomando el ejemplo de Aristóteles–, es necesario haber creado antes la cítara. Comunidades y actividades diversas exigen virtudes también diversas. Una empresa –por ejemplo– que se organiza de manera muy descentralizada, necesita fomentar las virtudes empresariales en todos sus empleados; cosa que no es necesaria en una empresa fuertemente centralizada.

Las normas morales –como señala MacIntyre– consisten en las leyes constitutivas de la comunidad donde las aprendemos y seguimos, y su cumplimiento constituye nuestra capacitación para colaborar con la función propia de esa comunidad, es decir, nuestro perfeccionamiento como miembros de dicha comunidad[55]. Las normas morales –obligatorias y perfectivas– surgen como exigencias prácticas que se derivan de la definición de la actividad común, del bien común, en que participamos.

Si la moral –como normas y como virtudes– surge derivadamente, a partir de lo que es una comunidad, un obrar común, entonces, hay que preguntarse de dónde surge, a qué se debe el obrar en común, pues éste no puede proceder, a su vez, de razones morales, de la necesidad de ser mejores: son las razones y exigencias morales las que proceden del obrar en común. Ser mejores es siempre ser mejores en algo y para algo. En consecuencia, la respuesta a esa pregunta sólo puede ser una: el obrar o vivir en común surge del deseo de felicidad. Nos unimos a los demás, en un vivir o actuar común, para ser más felices, para disfrutar de un modo más perfecto de los bienes de la existencia humana, para tener como nuestro –como propio– un bien más perfecto: un bien común. Buscamos la actividad común porque nos hace felices, y por ello, el deseo de felicidad nos mueve a ser virtuosos en esa actividad. Como dice Spaemann, es necesario experimentar que la amistad nos hace felices, para que del deseo de felicidad brote la voluntad de ser amigo, de ser virtuoso en la amistad[56]. El progreso moral se lleva a cabo en el seno de una comunidad, como un progreso en el conocimiento, apropiación y disfrute de nuestro mejor bien, de nuestra forma más excelente de felicidad. Y como esa apropiación implica una determinada condición subjetiva, según la cual, ese bien mejor corresponde como propio al sujeto, el progreso moral se lleva a cabo también como un progreso en el conocimiento, asunción y excelencia de un *ethos* subjetivo, de una identidad personal, que se adquiere en el seno de una comunidad.

En ese progreso, se encuentran involucradas una comunidad que se ordena a posibilitar la virtud de sus miembros, y unas virtudes de éstos, que se ordenan a la perfección de esa comunidad. Si bien, en la práctica, no es fácil distinguir entre lo uno y lo otro, entre virtudes que son fines de la comunidad y virtudes que son medios para ella, sí cabe afirmar que, en sentido radical, son las virtudes las que se ordenan, en última instancia, a la perfección de la comunidad. Antes hemos visto que la virtud no es la felicidad misma, sino que se ordena a ésta: la virtud hace posible la actividad excelente. Y acabamos de ver ahora que la comunidad se quiere porque nos hace felices: ella misma consiste en la actividad excelente, en la actividad que es constitutiva del mejor bien, del bien común. Una comunidad se ordena a las virtudes de quienes la forman, en la misma medida en que tal comunidad se ordena a otra comunidad, que requiere, para su perfección, esas virtudes.

Concluimos, por tanto, que el hombre virtuoso es aquel que es un miembro excelente de una comunidad. Su carácter virtuoso, en cuanto constitución apetitiva, le lleva a deleitarse en el bien común, y en cuanto competencia operativa, le hace excelente en la actividad constitutiva de ese bien: en la vida en común. Es a estas cualidades a lo que llamamos *virtudes*.

6. LA PERFECCIÓN ÉTICA COMO PERFECCIÓN CIUDADANA: LA SUPREMACÍA DE LA ÉTICA POLÍTICA

Para corroborar la conclusión que hemos alcanzado, conviene añadir una última consideración. Llamamos virtudes a aquellas cualidades que hacen de un hombre un miembro excelente de una comunidad, es decir, que le hacen excelente en la actividad o vida común. Pero también entendemos por virtudes –virtudes éticas o morales– aquellas cualidades que hacen al hombre absolutamente bueno: no, las cualidades que le hacen bueno solamente en algún aspecto o capacidad particular.

Por lo tanto, para que las cualidades del hombre en cuanto miembro excelente de una comunidad sean auténticas virtudes, y perfeccionen al hombre como hombre, y no sólo en algún aspecto particular, es preciso que la vida o actividad común no sea simplemente un quehacer parcial y segmentario para el hombre, sino que constituya el tipo de vida, el tipo de actividad, que le corresponde al hombre en cuanto hombre: que sea el fin propio del hombre. Sólo así, las cualidades que le hacen ser excelente y deleitarse en esa actividad, le estarán haciendo bueno y feliz como hombre. En definitiva, las cualidades sociales del hombre constituyen auténticas virtudes morales si el hombre es por naturaleza un ser social. El hombre es un ser moral por ser un ser social; y las cualidades morales que le hacen bueno *socialmente* son las cualidades que le hacen bueno *humanamente*, si el hombre es social *naturalmente*.

Hablar de la perfección humana en términos de virtudes –la ética de la virtud– implica, pues, plantearse cuál es la actividad o forma de vida propia y específica del hombre en cuanto tal. Además, cuanto más concreta sea la respuesta que demos a esta cuestión, cuanto más precisa sea la definición que obtengamos para esa actividad, más concreta será también la caracterización que podamos dar a las virtudes, y, por consiguiente, más práctico será nuestro conocimiento de éstas.

Aristóteles siempre considera las virtudes en relación con la actividad o función propia del sujeto de esas virtudes. Los ejemplos y comparaciones que utiliza al hablar de la perfección moral –el arpista, el que toca la cítara, el médico...– lo muestran claramente. La virtud es el modo de ser o disposicion que es conveniente para la función propia. El virtuoso o bueno es el que está bien dispuesto para su operación peculiar[57]. Entonces, si hay virtudes éticas, que hacen bueno al hombre en cuanto hombre, ha de haber una función o actividad que sea la propia del hombre en cuanto tal. Cuál sea la operación o *érgon* específicamente humana, determinará en qué consista la felicidad propia del hombre: la excelencia en esa operación. La forma de vida propiamente humana será la que esté compuesta por esa actividad, por ese tipo de acciones.

La ética de la virtud supone necesariamente –como ha señalado MacIntyre– entender el término "hombre" como un *concepto funcional*, que indica una función o tarea específica. Sólo si *ser hombre* consiste en realizar una función concreta, las apreciaciones

valorativas sobre los hombres –bueno, malo, virtuoso, vicioso...– pueden constituir proposiciones *factuales* –descriptivas, podríamos decir–, y ser, así, susceptibles de verdad o falsedad[58]. Un concepto funcional del hombre es una concepción teleológica de la naturaleza humana; y desde esta concepción, tiene sentido –y necesidad– preguntarse cuál es esa función en la que consiste ser un hombre, o –en palabras de Peter Geach– "para qué están los seres humanos"[59].

Responder a esta pregunta significa dar razón o justificación del ser humano. Como Rafael Alvira ha escrito recientemente, lo más necesidado de justificación es precisamente el hombre mismo[60]. Pero la simple respuesta a esa pregunta, sólo puede constituir una justificación meramente teórica. Tratándose del hombre –continúa Alvira–, la justificación sólo puede quedar verdaderamente cumplida en la praxis –moralmente: adquiriendo virtudes–; por lo que cabe decir que el hombre que no logra las cualidades propiamente humanas, no ha conseguido justificar su existencia[61].

A pesar de lo mencionado, MacIntyre no nos proporciona una determinación explícita de la función que podría ser el contenido de ese *concepto funcional* de hombre. Por su parte, Peter Geach afirma, más adelante, que para mostrar la necesidad de las virtudes en orden a la realización del fin humano –de aquello para lo que están los seres humanos–, podría no hacer falta determinar ese fin humano; lo cual no deja de ser un poco sorprendente. Esta indeterminación es quizá la causa de las dificultades que este autor tiene al tratar, posteriormente, la cuestión de la unidad de las virtudes[62].

Pues bien; la función propia del hombre, que da razón de que la perfección moral de éste se encuentre en su condición de miembro excelente de una comunidad, en su excelencia en la actividad común, es la función que –a falta de un término más específico– puede denominarse "gobernar". Muy posiblemente, podrían caber otros términos para caracterizar esta función o actividad –"dirigir", "ordenar", "conducir"...–, y quizá cada uno de ellos aportaría un matiz enriquecedor; pero no veo que la sustitución de aquél por algún otro represente una clara ganancia. Pienso que esta proposición se encuentra implícita en el pensamiento de la tradición aristotélica y tomista, y podemos desvelar su presencia en el fondo de algunos contenidos relevantes de ese pensamiento.

En el pensamiento de Tomás de Aquino, toda la realidad compone un Orden creado, en el cual cada criatura posee una función, cuyo cumplimiento representa la aportación de ese ser a la perfección y belleza de dicho Orden. Los seres irracionales desempeñan su función de manera necesaria, siendo movidos por su propia naturaleza. En esto consiste su modo de participar del gobierno divino sobre la Creación –de ser guiados por él–, y este gobierno se llama *ley eterna*. El hombre, en cambio, participa de ese gobierno, de la *ley eterna*, mediante su razón y su inclinación, es decir, conociendo y queriendo. Este modo de participación se denomina *ley natural*, es un seguimiento libre del gobierno divino, y se encuentra perfeccionado en el hombre virtuoso, y corrompido, en el vicioso[63]. Pero participar consciente y libremente de la *ley eterna* es participar

activamente del gobierno divino, es decir, es participar de la Providencia divina siendo providente sobre sí mismo y sobre las demás criaturas[64]. Es obvio que ser providente es gobernar; y esta función, esta clase de actividad, resulta ser aquella que es característica y distintiva del hombre en el conjunto de la Creación.

También es notorio que "providencia" es el origen del término "prudencia", que asignamos a la virtud o hábito perfectivo del conocimiento práctico. Y el orden que tradicionalmente se ha dado a las virtudes morales, refleja claramente lo que puede entenderse como operación propia del hombre. En ese orden –prudencia, justicia, fortaleza y templanza–, la prudencia ocupa el lugar preeminente, y las demás pueden ser entendidas como condiciones de posibilidad de ésta. El papel de las virtudes consiste en hacer posible y preservar el juicio recto de la razón práctica, que es el acto propio de la prudencia, y que es destruido o perturbado por la pasión[65]. La prudencia es la virtud suprema y es la virtud propia del gobernante: es la excelencia en la actividad que versa directa y comprehensivamente sobre el bien común. Para actuar prudentemente, son necesarias la templanza y la fortaleza –la moderación y el valor–, pero también lo es la justicia, en cuanto que ésta consiste en amar verdaderamente el bien *común*, es decir, en amar ese bien en cuanto participable por los demás.

En sentido estricto y acabado, la prudencia no es una virtud de consejo ni de juicio: es una virtud ejecutiva, que guía y configura la acción, y cuyo acto esencial se denomina tradicionalmente *imperio*. El acto de la prudencia es siempre un acto de gobierno; por ello, cuanto más elevado sea ese acto en cuanto acto de gobierno –cuanto más común sea el bien común sobre el que versa–, más perfecta es la forma de prudencia correspondiente: la forma suprema de prudencia es la llamada *prudencia gubernativa* o *política*.

En sentido general, la prudencia es una virtud que sólo necesita el que de algún modo es gobernante. Necesitamos prudencia en la medida en que nuestra conducta no consiste en el cumplimiento de una ley, en someterse a una regla. Dicho de otro modo: necesitamos ser prudentes cuando no disponemos de una descripción material de en qué consiste actuar bien, actuar según un valor, y es preciso, por tanto, determinar activamente esa descripción. Este acto es un acto de gobierno, que hace referencia, necesariamente, a un bien común. Porque la determinación de esa descripción es la determinación de la forma concreta en la que la actualización de un valor es compatible con la actualización de otros; y como los valores, en sí mismos y en abstracto, no establecen ni compatibilidades ni incompatibilidades, es necesario atender a un bien común concreto para determinar esa forma.

Con gran frecuencia, el obrar moral correcto se entiende y expresa en términos de auto-dominio, de auto-gobierno. Ser virtuoso es tener auténtico dominio de los propios actos, ser verdaderamente principio de nuestras obras, vivir según el principio rector[66]. El obrar incorrecto se entiende como lo contrario: como dejarse llevar o ser arrastrado

por lo que es inferior y menos propio del hombre. Es una falta de *virtus*, de fuerza, de imperio, que nos deja a merced de alguna forma de exceso, de desmesura, de *hybris*[67]. Por esto, puede decirse, en cierto sentido, que en el obrar inmoral hay algo de involuntario, pues el principio de la acción es, en alguna medida, extrínseco: no es lo que principal y más propiamente somos.

Por lo dicho hasta ahora, es claro que la caracterización de la función propia del hombre como *gobernar*, representa sólo una caracterización formal. Su concreción material puede ser muy diversa, y siempre tiene un fundamento social. Determinamos socialmente el contenido material de esa función o actividad en que consiste ser hombre. Ese contenido viene determinado desde el *ethos* objetivo que enmarca el actuar, es decir, desde el tipo de comunidad y bien común al que ese actuar se refiere como acción gubernativa. Pero lo significativo estriba en que las acciones humanas –cualquiera que sea su contenido material– tengan una forma y un sentido comunes –la forma y el sentido de un gobernar–, pues entonces resulta posible hablar de una perfección del hombre en cuanto hombre, y de unas cualidades o virtudes que hacen al hombre absolutamente bueno, además de poder hablar de perfecciones particulares y de cualidades que hacen bueno al hombre relativamente.

A la vez –y como la otra cara de la moneda–, la existencia de esa forma común, de una función propia del hombre en cuanto tal, nos permite considerar aquellas determinaciones sociales –el tipo de *ethos* o comunidad– como determinaciones –efectivamente– de aquello en lo que consiste ser hombre, y entender las perfecciones que se adquieren en esos contextos particulares, como determinaciones de la perfección del hombre en cuanto hombre. Esas determinaciones son necesarias, pues para realizar la función del hombre, es preciso darle un contenido determinado; pero realizar ese contenido es realizar determinadamente aquella función para la que están los seres humanos, aquella operación que llamamos *ser hombre*. De este modo, puede solucionarse el problema que –como apunta MacIntyre– representa la alternativa entre la concepción de un yo al margen de todo papel social y la concepción de un yo como disuelto en la serie de sus papeles sociales[68].

Si la función propia del hombre se determina materialmente según las diversas comunidades en las que se ejerce dicha función –según las comunidades que son gobernadas–, la perfección o plenitud de esa función dependerá de la perfección o amplitud de la comunidad de que se trate. A la vez, si las virtudes son las cualidades que hacen que el hombre sea bueno en su función propia, las virtudes serán tanto más perfectas cuanto más plena sea la condición de esa función. Es fácil concluir que, si entendemos la *polis* como la comunidad superior, el gobierno político resulta ser la más perfecta materialización de la actividad propia del hombre, es decir, resulta ser la actividad que versa sobre el más alto bien común; y las virtudes correspondientes a ese tipo de gobierno representan, por tanto, la forma más perfecta de las virtudes morales.

Esta es, efectivamente, la conclusión a la que llega Aristóteles, y en la que Tomás de Aquino le sigue una vez más. Según el primero, cada hombre participa de las virtudes en la medida suficiente para su oficio. La virtud del que rige es diferente de la virtud del que obedece, pues regir y obedecer son funciones diferentes; y es el que gobierna quien ha de poseer la virtud perfecta[69]. En un largo y complejo texto –que es preciso leer detenidamente y por entero–, Aristóteles se plantea si la virtud del ciudadano y la del hombre bueno es la misma virtud o no. Inicialmente, parece que son diferentes, ya que –y la razón es bien significativa– la virtud del que gobierna es distinta de la virtud del gobernado, y éste es también ciudadano. La conclusión es que la virtud del ciudadano y la del hombre bueno sólo coinciden en aquel ciudadano que es gobernante, es decir, en el ciudadano que posee la perfección de la ciudadanía. La virtud del buen gobernante, del ciudadano que puede gobernar, es la misma que la virtud del hombre bueno. La virtud del hombre bueno consiste en mandar bien; por lo tanto, el ciudadano que no tiene la función de mandar, sino sólo la de obedecer, no adquiere la virtud del hombre bueno al adquirir la virtud del buen ciudadano[70].

Subrayemos que la razón de que la virtud del hombre bueno no sea la misma que la del buen ciudadano, estriba en que el gobernado es también *ciudadano*: no, en que también sea *hombre*. El gobernado –siendo hombre– no adquiere la virtud del buen hombre al ser un buen ciudadano, porque para él, ser buen ciudadano no implica gobernar. Ciertamente, podrá adquirir la virtud del buen hombre, pero podrá adquirirla en aquel contexto o comunidad en la que tenga una función gubernativa. En la *polis*, en cuanto ciudadano, su virtud –su excelencia en lo que esa actividad incluye para él– no es la virtud del hombre bueno, es decir, no es la virtud que hace al hombre excelente en su operación específica.

Esas otras comunidades en las que el ciudadano-gobernado pueda alcanzar la virtud del hombre bueno, serán inferiores a la *polis*: en ellas, la acción de gobernar será de menor categoría, y el bien común que tenga por objeto será de calidad inferior. Por lo tanto, las virtudes que sean necesarias y alcanzables en esas comunidades, serán también las virtudes del hombre bueno según una forma inferior de esas virtudes.

La educación y las costumbres que hacen a un hombre bueno son en Aristóteles las mismas que aquellas que le hacen un buen gobernante[71]. La educación y costumbres –las cualidades– que hagan a un hombre buen gobernante según la manera superior de ser gobernante, serán también las que le hagan hombre bueno según la forma superior de serlo. En cada comunidad, sólo se pueden adquirir la preparación y las cualidades que corresponden y son necesarias para el modo de ser hombre bueno, buen gobernante, que es posible en ella. Es en la *polis*, por tanto, donde se puede ser buen gobernante y hombre bueno de forma perfecta, y donde se pueden adquirir las cualidades o virtudes propias del hombre como tal, según su forma perfecta. En sintonía con Aristóteles, Tomás de Aquino reconoce que las virtudes políticas son superiores a las privadas, personales o *monásticas*[72], y que es preciso practicar las virtudes políticas para

alcanzar la plenitud humana[73]. Así, por ejemplo, la fortaleza se refiere principalmente al temor a la muerte en la guerra, esto es, al mayor peligro a causa del óptimo bien: el bien común político[74]. Y, en general, entre las acciones de las virtudes morales, sobresalen las acciones políticas y bélicas, tanto por ser las más nobles y honrosas, como por dirigirse al mayor bien, al bien común de la *polis*[75].

Todo lo que hemos visto, nos permite concluir que la perfección moral del hombre se realiza plenamente como perfección política o ciudadana. La condición de hombre virtuoso consiste en apetecer un bien común, en amarse a uno mismo en cuanto miembro de una comunidad, y en ser excelente en la actividad que versa sobre ese bien común, es decir, en gobernar. El grado máximo de estos tres elementos es de naturaleza política. La perfección ética es la perfección del hombre en cuanto hombre, porque consiste en la excelencia en la actividad propia del hombre. Esta actividad se articula siempre como relación dinámica entre una condición subjetiva, una comunidad y un bien común, que se corresponden. Y las formas determinadas que adopta esa actividad se jerarquizan según se jerarquizan, al unísono, las condiciones subjetivas, las comunidades y los bienes comunes. En cada comunidad, esa actividad constituye el tipo de vida que es propio de tal comunidad, o –más estrictamente– la participación plena y acabada en ese tipo de vida. En la *polis*, el ciudadano que lo es en plenitud, que es agente de verdadera actividad política, participa plenamente de la vida política, y su excelencia o virtud ciudadana es la virtud perfecta.

Es cierto que Aristóteles distingue tres clases de vida: la placentera, la política y la contemplativa; y que considera esta última como la superior. Pero, según Aristóteles, la vida contemplativa no es una vida propiamente humana: es una vida divina o, como mínimo, una vida según lo divino que hay en el hombre. Por ello, esa forma de vida no puede darse perfectamente en el hombre. La vida propia del hombre es la vida práctica, la vida que no es sólo según el intelecto, sino según el compuesto psicofísico. Esta es la vida que puede ser perfecta en el hombre, y cuya plenitud es la vida política. La virtud que es propia del hombre es la virtud ética, la virtud de la vida práctica; y la felicidad propia del hombre es la felicidad según la virtud ética[76].

La ética de la virtud implica, de suyo, la preeminencia de la ética política. Si la perfección moral consiste en la posesión excelente de un *ethos* subjetivo, la condición suprema de esa perfección se encuentra en la posesión excelente del *ethos* ciudadano. Por consiguiente, respecto de un hombre que es ciudadano –y en la medida en que lo sea–, las diversas excelencias éticas que pueda alcanzar en diferentes contextos particulares, sólo podrán estar correctamente definidas, sólo podrán constituir auténtico perfeccionamiento moral, si suponen el reconocimiento de la preeminencia de la ética política, y apuntan hacia ésta en la medida en que les corresponde. Para el ciudadano, la ética no puede ser autónoma respecto de la política.

[1]. Antonio Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994, p. 68.

[2]. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 1987, p. 152.

[3]. *Retórica*, 1356a 26-27.

[4]. Aristóteles, *EN*, 1137a 20-25.

[5]. Helmut Kuhn, *El Estado. Una exposición filosófica*, Rialp, Madrid, 1979, pp. 140-141.

[6]. Robert Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 49.

[7]. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La construcción socio-histórica del individuo*, Iberoamericana, Madrid, 1997, p. 58.

[8]. EN, 1105b 5-8.

[9]. Tomás de Aquino, In I Ethic., n. 158.

[10]. Aristóteles, *EN*, 1153a 15, 1154b 20.

[11]. Josef Pieper, *Prudencia y Templanza*, Rialp, Madrid, 1969, p. 13.

[12]. Higinio Marín, *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*, Eunsa, Pamplona, 1993, p. 58.

[13]. Aristóteles, *Etica Eudemia*, 1240b 23. En lo sucesivo: *EE*.

[14]. Aristóteles, *EE*, 1224b 15-22.

[15]. Aristóteles, *EN*, 1166a 12-13.

[16]. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, I, Editorial Porrúa, México, 1983, pp. 24-26.

[17]. *Ibid*.

[18]. Alasdair MacIntyre, *op. cit.*, pp. 71-72.

[19]. *De Anima*, 433 a 30.

[20]. Higinio MARÍN, *La antropología aristotélica..., op. cit.*, p. 81.

[21]. KANT, *Fundamentación...*, II, ed. cit., pp. 42-43.

[22]. KANT, *Fundamentación...*, III, ed. cit., pp. 57, 65-66.

[23]. KANT, *Fundamentación...*, II, ed. cit., p. 30.

[24]. *EN*, 1139a 24-25. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In VI Ethic.*, n. 1137.

[25]. *EN*, 1103 a 15-17; 1151a 17-20; 1144b 12-25.

[26]. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1029b 5-7.

[27]. Antonio MILLÁN-PUELLES, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Ateneo, Madrid, 1961.

[28]. Lógicamente, esta originariedad ha de entenderse en sentido constitutivo, esencial u ontológico; no, en sentido biográfico.

[29]. Michael SLOTE, *From Morality to Virtue*, Oxford University Press, New York, 1992, p. 48.

[30]. TOMÁS DE AQUINO, *In III Ethic.*, n. 579.

[31]. *EN*, 1112a 20 - 1126b 7, 1112b 12-13.

[32]. *EN*, 1140b 23-24.

[33]. TOMÁS DE AQUINO, *In III Ethic.*, n. 451.

[34]. Richard BODÉÜS, *The political dimensions of Aristotle's "Ethics"*, State University of New York Press, Albany, 1993, p. 51.

[35]. Eduardo GARCÍA MÁYNEZ, *Doctrina aristotélica de la justicia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973, p. 37.

[36]. *EN*, 1103a 27-35.

[37]. Tomás de Aquino, *In II Ethic.*, n. 252.

[38]. Tomás de Aquino, *In Ethic.*, VII, n. 1495 y X, nn. 2042, 2045.

[39]. *EN*, 1173a 15-16, 1176b 1-10.

[40]. *EN*, 1098a 16-18. Cfr. Tomás de Aquino, *In X Ethic.*, n. 2026.

[41]. Aristóteles, *EN*, 1098a 18.

[42]. Tomás de Aquino, *In VIII Ethic.*, n. 1615.

[43]. Alasdair MacIntyre, *op. cit.*, pp. 74-78.

[44]. Kant, *Fundamentación...*, II, ed. cit., p. 48.

[45]. Frederick D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, The University of Georgia Press, Athens, 1978, p. 12.

[46]. *EN*, 1094a 1-4.

[47]. Tomás de Aquino, *In I Ethic.*, n. 9.

[48]. *EE*, 1218b 17-24.

[49]. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, pp. 197-198.

[50]. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 31.

[51]. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones..., op. cit.*, p. 197.

[52]. Aristóteles, *EN*, 1168b 25 -1169b. También: Tomás de Aquino, *In IX Ethic.*, nn. 1807, 1848, 1882.

[53]. Michael A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, Mellen University Press, Lewiston, 1995, p. 92.

[54]. Robert Spaemann, "La naturaleza como instancia de apelación moral", en R. Alvira y A. J. Sison (eds.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, vol. I, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 64.

[55]. Alasdair MacIntyre, *Tres versiones*..., op. cit., p. 241.

[56]. Robert Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 30.

[57]. *EN*, 1106a 14-25.

[58]. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., pp. 83-84.

[59]. Peter T. Geach, *Las virtudes*, Eunsa, Pamplona, 1993, p. 19.

[60]. Rafael Alvira, *La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*, Rialp, Madrid, 1998, p. 15.

[61]. *Ibid.*, pp. 17 y 205.

[62]. Peter T. Geach, *op. cit.*, pp. 50 y 192.

Frente a la doctrina sobre la unidad de las virtudes, este autor presenta la clásica cuestión de que poseer dos vicios puede ser mejor que poseer un vicio y una virtud: un hombre cruel, si además es perezoso, es mejor que si es trabajador. Pero, en el fondo, esto mismo viene a confirmar la unidad de las virtudes; no, a contradecirla. Una cualidad operativa, por el mero hecho de serlo, no es una virtud: es una virtud si esa cualidad operativa hace bueno al hombre en su operación, en la operación que le es propia. Y, como vemos, una cualidad operativa no hace bueno al hombre si éste no posee las otras virtudes: por el contrario, lo hace peor. La "laboriosidad" de un sádico no es la auténtica virtud que lleva ese nombre; entre otras razones, porque el sádico no se *deleita* con un trabajo verdaderamente humano. En realidad, el problema radica en que, como observa Aristóteles, no tenemos términos específicos para nombrar todos los vicios y todas las virtudes.

[63]. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 93, a. 6.

[64]. *Ibid.*, I-II, q. 91, a. 2.

[65]. Aristóteles, *EN*, 1140b 10-15.

[66]. Aristóteles, *EE*, 1249b 6-8.

[67]. Emilio Lledó Iñigo, "Introducción", en Aristóteles, *Ética Nicomóquea. Ética Eudemia*, Gredos, Madrid, 1985, pp. 37-38.

[68]. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 251.

[69]. *Política*, 1259b 28 - 1260a 15.

[70]. *Política*, 1276b 20 - 1277b 32. Cfr. Tomás de Aquino, *In III Politic.*, lect. 3 y 4.

[71]. *Política*, 1288b.

[72]. Tomás de Aquino, *De Regimine Principum*, cap. 9.

[73]. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 61, a. 5.

[74]. Tomás de Aquino, *In III Ethic.*, nn. 537, 538.

[75]. Tomás de Aquino, *In X Ethic.*, n. 2102.

[76]. *EN*, 1177b 27 - 1178b 34.

CAPÍTULO IV: EL ETHOS POLÍTICO

La posibilidad de la racionalidad política, como racionalidad práctica, exigía que la *polis* fuera un *ethos* objetivo, en el cual se adquiere un *ethos* subjetivo o identidad personal correspondiente. El conocimiento práctico se lleva a cabo como apelación a ese *ethos* subjetivo, por lo que la excelencia en dicho *ethos* implica la excelencia en el conocimiento práctico, en la acción verdadera. La excelencia en el *ethos* correcto es en lo que consiste la perfección ética, la virtud; y el análisis de la virtud nos ha conducido al reconocimiento de la supremacía de la ética política. Esta supremacía supone lógicamente que la *polis* es el *ethos* supremo: que el bien común político es el máximo bien común; que la condición de ciudadano es la condición subjetiva suprema; y que la actividad política plena es la más excelente actividad del hombre como hombre.

La afirmación de que la *polis* es el *ethos* supremo descansa en dos razones fundamentales: que la *polis* –como ya hemos visto– es un *ethos*, y que es necesario que haya un *ethos* supremo. La existencia de un *ethos* supremo y abarcante de los demás es necesaria para que la ética no quede fragmentada en una serie dispersa de éticas atómicas, cuyas diferentes exigencias no puedan ser conciliadas *éticamente*. Pero un *ethos* supremo, a pesar de ser máximo y englobante, sigue siendo limitado, pues de lo contrario, no sería un *ethos*. La *polis* es un *ethos*, y no, simplemente, la organización de una esfera o dimensión parcial de la existencia humana. Si fuera esto último, la acción en la *polis* sólo podría estar sujeta a razones técnicas, instrumentales o estratégicas, pero no a razones éticas: la ética política no sólo no sería suprema, sino que sería imposible. La *polis*, además, no puede estar integrada en un *ethos* superior que no sea también un *ethos* político.

La *polis* es, pues, un *ethos* y el *ethos* supremo; por esto, cabe ética política, y la ética política es la ética suprema. Por supuesto, la supremacía de la ética política es una supremacía *ética*: la ética política plantea exigencias a las otras éticas, para la correcta definición de éstas *en la polis*. Esto significa el reconocimiento de la politicidad de la ética –de toda la ética– en el seno de la *polis*: que vivir en la *polis* implica dar a la ética un fundamento político.

El mejor modo de percibir el carácter ético de la política es darse cuenta del carácter político de la ética[1]. Si la política es susceptible de exigencias éticas, es porque la ética tiene un fundamento político. Es posible medir la política con criterios y parámetros éticos porque la *polis* es un *ethos*; y si es un *ethos*, ha de ser necesariamente el *ethos* supremo, que es necesario. Por esto, los criterios éticos con los que es posible enjuiciar la política, sólo pueden ser los criterios de la ética política.

1. LA "POLIS" COMO "ETHOS" SUPREMO

La descomposición moderna de la *polis* y, en consecuencia, del hombre mismo, ha conducido al intento de concebir la ética como autónoma respecto de la política. Este intento ya había sido realizado por el estoicismo, en un momento de profunda crisis política, y –no por casualidad– el resultado consistía en una ética profundamente individualista e interiorista, que llegaba a aconsejar al hombre "licenciarse" de su presencia mundana –suicidarse– cuando el mundo se le hiciera demasiado arriesgado para su preciada inmutabilidad interior. Es significativo que la ética estoica se construyera mediante la atribución al individuo de aquellas cualidades que, hasta entonces, sólo se habían atribuido, como características específicas, a la *polis*: la permanencia, la autosuficiencia, la autarquía.

En la Modernidad, esa autonomización de la ética ha llevado, principalmente, a una ética de normas, que siempre fracasa a la hora de proveernos de un motivo para cumplir dichas normas; o a una pluralidad desconexa de éticas atómicas, sin posibilidad de solucionar racionalmente –éticamente– los conflictos entre las diferentes exigencias que se desprenden de cada una de ellas. Para solucionar estos dos problemas, es preciso volver a vincular la ética a un *ethos* global e integrador, es decir, al *ethos* político. Es necesario superar la pérdida de "mundo", que la concepción fragmentada de la existencia humana implica, y recobrar la integración de esta existencia en una verdadera comunidad, sujeto de un auténtico bien común[2].

Las diferentes exigencias éticas –de diferentes *ethoi*– sólo pueden obtener una conciliación racional, un orden ético, dentro de un *ethos* que integre aquellos otros que plantean esas exigencias diversas. Esta ordenación racional y ética sólo será definitiva cuando el *ethos* integrador que la establezca sea el *ethos* supremo. Pero tal ordenación no es simplemente un equilibrio o compaginación coyuntural, que se establezca para salir del paso en cada momento conflictivo. Tal ordenación constituye la definición acabada y estable de las exigencias que verdaderamente corresponden a cada *ethos* integrado en aquel que es supremo. Desde el *ethos* supremo es como resulta posible determinar completa y definitivamente las exigencias que se contienen en todo *ethos* inferior, es decir, las exigencias que pueden considerarse verdaderas exigencias *éticas*.

Las exigencias éticas que el *ethos* familiar plantea a un padre o una madre, sólo pueden ser determinadas de manera acabada desde la perspectiva que representa la *polis* en que esa familia se encuentra integrada. En virtud de esta integración, esos padres pueden tener, entre sus obligaciones *familiares*, la obligación de enviar a sus hijos a la escuela; de prohibirles coger el coche mientras no tengan licencia de conducir, aunque sepan conducir; o de renunciar a la seguridad de la vida de sus hijos cuando la defensa de la *polis* exija su movilización.

En el ámbito público, calificamos de nepotismo o amiguismo a un tipo de actuación

que es, precisamente, el correcto en el ámbito privado de la amistad: la amistad exige buscar el bien de los amigos. Esto significa que el ámbito público no es simplemente un campo instrumental al servicio de la plenitud de la amistad, sino que constituye un *ethos* superior, que establece nuevas exigencias *éticas*, y que define –delimita– el contenido exacto de la ética de la amistad. El ámbito público no es sólo un campo más amplio en el que buscar el bien de los amigos tal y como exige la amistad, ni un espacio abierto donde encontrar el equilibrio entre lo que pide la amistad y lo que reclama, por ejemplo, la familia o la empresa. Ese ámbito es un *ethos* que integra amigos, familia y empresa, en el cual actuamos conforme a las exigencias éticas que le son propias, y son estas exigencias las que determinan últimamente la medida precisa de la ética de esos ámbitos menores.

Con términos algo diferentes, MacIntyre se plantea el mismo problema que aquí estamos considerando. Después de definir las virtudes como excelencias en lo que él denomina *prácticas*, se pregunta qué criterio podemos tener –ya que no puede serlo la virtud– para discriminar entre *prácticas* buenas y malas –podríamos añadir: para discriminar también entre *prácticas* más y menos importantes–. Ante esta cuestión, reconoce que la definición de las virtudes en términos de *prácticas* es incompleta, y que hace falta un contexto moral más amplio, donde situar las *prácticas* y poder, así, juzgarlas. Este contexto lo encuentra en la concepción de la vida humana como unidad narrativa, como unidad que se articula y se comprende por referencia a un *telos* propio y peculiar. Esta unidad da orden a las *prácticas* que se sitúan en ella, y las virtudes que se adquieren en esas *prácticas* pueden ser valoradas también por la medida en la que colaboran al logro de dicha unidad[3].

Discernir el valor de las *prácticas* mediante su inscripción en la unidad narrativa de una vida humana, es algo semejante a determinar el contenido ético de diferentes *ethoi* mediante su integración en un *ethos* superior. En el fondo, la unidad de la vida humana se teje a través de las diversas comunidades y ámbitos prácticos en los que esa vida se desenvuelve, en los que el hombre participa y actúa. La unidad de esa vida es reflejo de la integración de esas comunidades. En verdad, es el orden de esta integración lo que puede servir de guía y de base objetiva para la articulación de esa unidad de la vida humana. Si tal unidad depende exclusivamente de apreciaciones e intenciones subjetivas, no está claro que nos sirva como criterio para discernir el valor moral de las *prácticas*. Las cualidades que pueden ser consideradas como verdaderas virtudes son, efectivamente, aquellas que colaboran a la realización de la unidad de la vida humana, es decir, a la actualización subjetiva del orden objetivo de integración entre comunidades o *ethoi*, puesto que las virtudes son las excelencias en el desempeño de las exigencias de cada *ethos*, y la auténtica medida de éstas viene definida últimamente por el *ethos* integrador.

La "justicia" de los componentes de una banda de ladrones, que se reparten el botín de manera escrupulosamente equitativa, no es auténtica virtud porque el *ethos* al que corresponde y al que perfecciona tal excelencia, no puede ser integrado en el *ethos*

constituido por una sociedad organizada según el principio de la propiedad privada. Esa cualidad, que hace del individuo un excelente compañero en el robo, no colabora, obviamente, a la unidad de la vida de un individuo que es objetivamente un ciudadano.

El mismo MacIntyre recuerda en otro lugar que la *polis* griega era la institución de una forma de vida o actividad –la vida o actividad política–, que integraba toda otra actividad, y que medía, por tanto, el valor de esas otras actividades y de la excelencia en cualquiera de ellas. Ese valor descansaba en la colaboración o contribución al perfeccionamiento de la *polis*, al logro del bien común político, que cada una de esas actividades llevaba a cabo. La calidad de esa aportación era lo que medía el valor de una actividad y de la excelencia en esa actividad. De este modo, era posible establecer un orden justo –justificado– de merecimientos[4]. Esto que encontramos realizado ejemplarmente en la *polis* griega, es necesario que se dé en toda organización en la que queramos establecer una distribución racional de lo que corresponde a cada uno de sus miembros. Qué actividad sea buena o mala, más valiosa o menos valiosa, depende necesariamente de cuál sea la actividad superior a la que colaboran las demás. La institución propia de esa actividad –el *ethos* que la encarna– ha de ser integradora de las instituciones que corresponden a las actividades colaboradoras, para que, de este modo, sea posible que esas actividades, y sus respectivas excelencias, se encadenen en un orden racional de valoración, es decir, en un orden ético.

Como quedó señalado anteriormente, la ética es posible cuando aquello de lo que estamos tratando es un *ethos*; no, una dimensión o esfera de actividad aislada. La ética no es una dimensión más, que viene como a sumarse a otras dimensiones o actividades ya existentes. La ética aparece cuando lo que estamos configurando –bien o mal, mejor o peor– es un *ethos*; y la ética afecta a cualquier actividad, en la medida en que tal actividad consiste en una forma de contribuir al perfeccionamiento de dicho *ethos*. Una actividad puede ser valorada en términos éticos, una vez que ha sido integrada en un *ethos*, y ordenada a la constitución y enriquecimiento de éste. La actividad que sea más plena y directamente constitutiva de ese *ethos*, será la actividad más valiosa éticamente, y el valor ético de las otras actividades integradas en él, dependerá de cómo colaboren al perfeccionamiento de dicho *ethos*. Lo mismo cabe decir de la excelencia en cada una de esas actividades.

Dentro de la *polis*, como *ethos* supremo, las diversas actividades que se enmarcan en ella, y las diferentes instituciones o comunidades que se integran en ella, pueden ser calificadas éticamente en función de su colaboración al perfeccionamiento de la *polis*, y según el grado de excelencia con el que llevan a cabo el tipo de colaboración que les corresponde. Con independencia de su finalidad *política*, esas actividades e instituciones no pueden ser juzgadas éticamente *en la polis*.

Walzer afirma que no hay sólo una forma de vida buena, que es la realizada en la *polis*, como sostiene –según él– el republicanismo; sino que, por el contrario, existen

muchos tipos de vida buena, que se realizan en diferentes ámbitos y contextos[5]. Sin embargo, lo que el planteamiento republicano implica de suyo, no es que en la *polis* se lleve a cabo *la* vida buena, sino que en la *polis* se alcanza una forma de vida buena que, indudablemente, es superior y de carácter arquitectónico respecto de aquellas que se actualizan en otros ámbitos menores. Si en la *polis* no se desarrolla una vida buena, la *polis* no es un ámbito moral, y no cabe entonces acción moral en el espacio social que la *polis* constituye, sino sólo en el interior de esos otros ámbitos en los que sí se realizaría un tipo de vida buena. Si la *polis* no es un ámbito moral –un *ethos*– la armonización de esas diversas formas de vida buena, y de sus respectivos ámbitos de actualización, no constituye ninguna tarea o actividad ética, sino sólo una necesidad instrumental. En tal caso, no hay ninguna forma de vida buena que se esté realizando mediante esa armonización, es decir, no existe ninguna identidad personal cuya plenitud estribe en la excelencia en esa actividad armonizadora.

La *polis* no es simplemente un espacio más amplio, para que en él se prolonguen, por decirlo así, las actividades propias de ámbitos más restringidos y, supuestamente, previos. Si así fuera, no podría hablarse de auténticas virtudes *políticas*, sino sólo de un nuevo campo de despliegue para las virtudes correspondientes a esos ámbitos particulares. La *polis* posee un contenido específico, una actividad o forma de vida, en cuya excelencia consisten las virtudes políticas, y estas virtudes son verdaderas virtudes porque plenifican al hombre según una identidad: la de ciudadano o miembro de la comunidad política.

En el ámbito político no se lleva a cabo una mera compatibilización de las exigencias éticas de un *ethos* y de otro, de la plenitud de una identidad y de otra, permaneciendo definidas, esas exigencias y plenitudes, tal y como serían definidas por sus respectivos ámbitos aisladamente. La vida política, que es el contenido del ámbito político, implica una articulación moral –no sólo instrumental– de los contenidos y exigencias de los restantes ámbitos enmarcados en la *polis*. Esa articulación o integración es moral porque a través de ella se actualiza una forma de vida, una identidad y un bien común que son superiores a los que se actualizan en los otros ámbitos, y porque, como consecuencia de esa superioridad, tal articulación resulta perfectiva y elevante para los mismos contenidos de esos ámbitos particulares.

Son muchos los textos de Aristóteles en los que, efectivamente, se señala la supremacía del *ethos* político y del bien que se alcanza en éste. Integrando comunidades inferiores, como casas y familias, la *polis* es la comunidad que se ordena a la vida perfecta y suficiente, es decir, a la vida feliz y buena[6]. El bien común político es el bien con respecto al cual podemos decir que una cosa es buena o mala en sentido absoluto, y no sólo, buena o mala para alguien en particular[7]. La referencia al bien de la *polis* es lo que proporciona la medida moral última de un bien particular. Toda comunidad menor, y, en concreto, la casa, es parte de la *polis*, y la virtud de la parte debe considerarse en relación con la del todo; por ello, se debe educar a los miembros de esa comunidad con vistas también a lo que exige la vida de la *polis*[8]. El conocimiento político, el saber

acerca del perfeccionamiento de la *polis*, es, en consecuencia, el saber práctico –moral– supremo y directivo, al que se encuentran subordinados los demás saberes[9].

En sus comentarios a Aristóteles, Tomás de Aquino refleja claramente esa supremacía de lo político. La política versa sobre el último y perfecto bien del hombre[10], sobre aquel bien que es el principal entre los bienes humanos[11]. Por ello, la ciencia política es la más importante entre las ciencias prácticas, y dirige a todas ellas[12]. En un momento, llega a añadir que incluso las ciencias especulativas están ordenadas a la política: no, en cuanto a su contenido; pero sí, en cuanto a su ejercicio[13]. Siguiendo a Aristóteles, afirma que la *polis* es el fin de la familia, en el sentido de que la *polis* es la naturaleza o generación perfecta de aquello a lo que la familia se ordena como principio natural de generación[14].

En la medida en que la *polis* hacía posible para el hombre la vida humanamente digna y feliz, la *polis* tenía autoridad moral sobre el hombre, podía imponerle exigencias éticas[15]. Antes y ahora, para que el cuidado de la *polis* constituya una exigencia moral, es necesario que la *polis* sea el ámbito donde se desarrolla una forma de vida superior y más perfecta, y que, por tanto, la disposición adecuada para este tipo de vida represente una disposición o condición virtuosa superior y más perfecta. La *polis* puede ser fuente de exigencias *éticas*, porque ella es condición de nuestra perfección ética. La *polis* puede exigir aquello que pertenece a la plenitud ética de la que ella es fundamento.

En la actualidad, vemos que la comunidad política impone medidas sobre lo que, a primera vista, parece ser el bien individual de sus ciudadanos. Así, por ejemplo, se establece la obligatoriedad del usar el cinturón de seguridad en los automóviles, de tener suscrito algún tipo de seguro de enfermedad o jubilación, o se prohibe aceptar un empleo que no cumpla los requisitos legales. La legitimidad de estas actuaciones por parte de la *polis*, implica necesariamente que ésta posee una condición especial y superior respecto del bien de sus ciudadanos, y que, por ello, puede exigirles el cuidado de ese bien. Pero esto sólo es posible y justificable si existe un bien común de la *polis*, al que se encuentran vinculados –a pesar de las apariencias– esos bienes individuales, y siendo esta vinculación un doble condicionamiento: los bienes particulares son condición para la realización del bien común político, y éste es condición para la realización del mejor bien particular, del más perfecto bien propio. La superioridad moral de la *polis* –su capacidad de formular exigencias éticas– sólo puede fundamentarse en la superioridad del bien, de la forma de vida, que la *polis* hace posible para sus miembros.

La superioridad de la vida política fundamenta también que las comunidades integradas en la *polis* deban configurar sus actividades en conformidad con aquella forma de vida, y deban proporcionar a sus miembros –en la medida en que es posible y corresponde a esas comunidades– las disposiciones que los capacitan para participar de esa vida y de ese bien superiores. Como cada comunidad o ámbito de acción sólo puede capacitar suficientemente a sus miembros de cara al fin, actividad o tipo de vida que

corresponde a tal comunidad, la *polis* tiene una insustituible función educativa: a ella corresponde, en última instancia, proporcionar a los hombres la excelencia o virtud ciudadana, pues la contribución que, a esta excelencia, puedan hacer otras comunidades, es siempre necesaria pero insuficiente.

2. LA INVALIDEZ DE TODA CONCEPCIÓN COMPOSITIVA DE LA "POLIS"

Para reconocer la supremacía del *ethos* político, es necesario desembarazarse del método compositivo o genético, que preside el pensamiento político moderno y, particularmente, el liberal. En la actualidad, sigue profundamente arraigado el modo genético de pensar lo político, según el cual, la realidad política aparece como algo generado o construido a partir de elementos que, supuestamente, son definibles con anterioridad e independencia respecto de lo político. Explicar la *polis* significa, según ese modo de pensar, formular el modo de composición de un agregado, que es posible y sostenible desde unos elementos que se suponen completamente conocidos de manera previa. En el liberalismo, esos elementos siempre son individuos y lo que se supone contenido en ellos; y –como ya hemos visto– poco importa que, en ese papel de elementos, otras doctrinas sustituyan al individuo por algún tipo de comunidad primordial. Para el liberalismo, toda institución se reduce a la concurrencia de conductas individuales, y a las leyes que regulan esas conductas.

Este modo de pensar incapacita para comprender cualquier todo social y, particularmente, el todo político, pues oculta la realidad de que es el conjunto social lo que configura a sus miembros, a sus partes integrantes, por lo que no es posible comprender ese conjunto desde el conocimiento que podemos tener de sus componentes al margen de ese mismo conjunto, es decir, desde el conocimiento que podemos tener de sus miembros al margen de su condición de miembros. El curso de la definición o configuración va del todo a las partes, por lo que sólo desde el *ethos* político podemos dar razón de la determinación que adoptan quienes forman parte de él: personas e instituciones. Cierto es que esos integrantes pueden ser algo –que podemos conocer– al margen de la *polis*, con independencia de su condición de integrantes de ésta, y que lo que así sean puede afectar a la configuración de la *polis*. Pero afirmar esto es algo muy distinto de sostener que aquello que los integrantes de la *polis* puedan ser con independencia de ésta, constituye precisamente el fundamento y razón de la misma *polis*, es decir, constituye lo que esos integrantes son en cuanto *integrantes* de la *polis*.

La concepción genética de lo político conduce siempre a entender la *polis* en términos de asociación, contrato, transferencia de derechos previos, etc. Estas son las categorías propias y características de la tradición del iusnaturalismo moderno. En esta tradición, la idea del estado de naturaleza representa la hipótesis que se toma como punto de partida para la explicación –por composición– de la sociedad política. El paso desde esa condición inicial y natural hasta la presencia de un orden político, se entiende en la forma de un contrato, pacto o asociación de carácter más o menos utilitario. Bajo diferentes fórmulas y presentaciones, estas mismas ideas se repiten en toda versión del modo genético o compositivo de entender lo político.

Pero, en verdad, en el hipotético estado de naturaleza, el hombre carecería de la posibilidad de salir contractualmente de esa situación. Para poder hacer un contrato es

preciso poder obligarse, y para esto se necesita la presencia de una tercera instancia, ante la cual los contratantes quedan obligados. Si el contrato se hiciera por recíproco interés, entonces, cuando el contrato fuera violado por alguno de los contratantes, el castigo de esa violación dependería de que cada uno de los demás contratantes tuviera interés en tal punición, y no bastaría que el castigo del infractor fuera exigible por la sociedad como un todo[16]. Esto convierte en contingente el castigo de toda posible infracción, y en tal condición, el contrato no puede satisfacer el interés de ninguna de las partes. Para que el contrato resulte interesante en el momento de su realización, es necesario que la futura punición a posibles infractores sea segura, y no dependa del interés que cada uno de los mismos contratantes pueda tener sobre esa punición en su momento. El contrato supone, pues, la obligación de punir en el futuro, y esta obligación, a su vez, sólo está garantizada si existe una instancia superior a los contratantes, a la que cualquiera de ellos puede acudir para que se castigue al infractor, al margen del interés de los demás. Lo político no puede explicarse como resultado de un contrato por parte de individuos pre-políticos, porque el contrato mismo supone la presencia de algún tipo de orden y poder públicos.

Para el iusnaturalismo moderno, lo político se construye mediante la cesión o transferencia de facultades previa y naturalmente poseídas por el individuo. El conjunto de esas facultades transferidas constituye la esfera pública o política, y el conjunto de las conservadas, la esfera privada. Se trata, pues, de una especie de transacción: se enajenan unas facultades, a cambio de preservar en mejores condiciones una parte del conjunto total de las que se poseía originalmente. Según esto, lo político no representa una verdadera novedad: no consiste en una nueva forma de vida, compuesta por una nueva clase de acciones, para las cuales nos capacitamos en el seno de la misma *polis*. Lo político sólo significa una manera más provechosa de asignar lo que ya se tenía. Pero pretender explicar la realidad política de este modo, es algo tan inconsistente como intentar explicar el juego del ajedrez, como el resultado de transferir a un contrincante la mitad de las facultades que uno tenía de mover a placer todas las fichas de un tablero.

En esencia, el estado de naturaleza –en cualquiera de sus versiones, explícitas o implícitas– lo que viene a representar es la pretendida precedencia de dimensiones o actividades abstractas –especialmente, de la economía– frente a cualquier *ethos* social concreto, y, especialmente, frente al *ethos* político. En el estado de naturaleza, se encuentra ya presente todo aquello –trabajo, economía, propiedad, derecho...– que pasará a ser el contenido de la vida política. La *polis* aparece posteriormente, como un continente en el que verter todas esas dimensiones que, hasta entonces, se han dado sin una forma o marco concreto. Pero, en verdad, tal precedencia no existe: es sólo el resultado de tomar lo que es posible en la *polis* y sólo en la *polis*, y abstraerlo de la *polis* misma. Pero como esta abstracción es inválida, el verdadero resultado –el supuesto estado de naturaleza– no consiste en un conjunto de dimensiones o actividades abstractas –sin *polis*–, sino en el contenido de una *polis abstracta*.

Bien al contrario, en Aristóteles, lo que precede a la *polis* no es un conjunto de

actividades genéricas, sino diversas comunidades o instituciones, cada una de las cuales constituye un *ethos* concreto. La economía que en Aristóteles precede a la política, no es una dimensión o esfera de actividad que podamos situar después en un ámbito particular o en otro; esa economía es el tipo de actividad que se desarrolla en el seno de una comunidad determinada: la casa. En Aristóteles, *economía* significa más bien una forma de vida, o la participación plena –gobierno– en esa forma de vida: la que es posible en el *ethos* doméstico. Frente a esta economía, la política aparece como el tipo de actividad o vida que corresponde y es posible en un nuevo y superior *ethos*: el *ethos* político. La economía es a la casa –*oikos*–, lo que la política es a la *polis*. La distinción entre economía y política es, en Aristóteles, una distinción de comunidades; no, de dimensiones. No se entiende a Aristóteles, por tanto, cuando se interpreta esta distinción aristotélica según el modo moderno de pensar esos términos. El pensamiento de Aristóteles no es un pensamiento dimensional, sino ético.

La concepción genética de lo político induce a pensar que la *polis* surge para solucionar los problemas que se presentan en la vida pre-política; para satisfacer las necesidades y conflictos que los hombres experimentan como individuos, o como miembros de comunidades pre-políticas. Por esto, se toma como criterio para la construcción de lo político, aquello que –supuestamente– los hombres tienen y necesitan en su condición pre-política, aquello cuya posesión o carencia pueden experimentar pre-políticamente. Esto hace que la *polis* se presente como un mero instrumento para solucionar los problemas ya planteados a aquello con lo que ya se cuenta. La *polis* no consiste, pues, en una nueva forma de vida –la vida política–, en la que, lógicamente, se plantearán nuevos y específicos problemas –problemas políticos–, sino que se reduce a ser algo notablemente paradójico: una solución *política* para los problemas de la vida *pre-política*.

No es extraño que –como ya se indicó– la pretensión de tomar como punto de partida y criterio para la génesis de la *polis*, un contenido natural o pre-político –ya sea individual o comunitario–, siempre resulte ser una pretensión vana. En todos los casos y versiones, ese contenido es, en verdad, un producto de la *polis*, algo que no existiría, o que no existiría de ese modo, si no fuera por la presencia y la acción de la *polis*. Se trata, efectivamente, de una abstracción ilícita: tomar algo político, haciendo abstracción de la *polis*. La regresión a lo natural o pre-político es falsa. Parafraseando una popular expresión norteamericana, podemos decir que es más fácil sacar al individuo de la *polis*, que sacar la *polis* del individuo.

Los deseos, intereses o necesidades del individuo, que suelen tomarse como principio rector de la composición de la *polis*, son realmente deseos, intereses o necesidades que el hombre sólo puede tener en la sociedad política y por efecto de ésta. Pensar que la *polis* se crea para satisfacer esas exigencias como previas, es algo así como pensar que el ajedrez se ha diseñado para tener algo que hacer con unas fichas de ajedrez que se poseían previamente. Cuando se pretende justificar un tipo de sociedad política mediante

la demostración de que esa sociedad es la que satisface un conjunto de exigencias y valores fundamentales, que han sido tomados como premisa inicial, lo que se está haciendo, en realidad, es extraer, como conclusión, el mismo tipo de sociedad política que es condición de esos valores y exigencias: el tipo de sociedad en que esos valores y exigencias son, efectivamente, fundamentales.

El modo de apreciar los intereses, deseos o necesidades no es independiente de la clase de sociedad en que vivamos. Como Aristóteles observa, los hombres más valientes se encuentran en las ciudades donde los valientes son honrados y los cobardes deshonrados[17]. La estimación de unos bienes por encima de otros, la importancia de satisfacer unas necesidades antes que otras, es algo que se configura socialmente. No hay bienes –reconoce Walzer– que puedan ser calificados como *básicos*, independientemente de toda concepción de la sociedad; y, en cualquier caso, establecer universalmente un conjunto de bienes básicos, exigiría concebir esos bienes de un modo tan abstracto e impreciso, que tal establecimiento resultaría completamente inútil para determinar exigencias reales y prácticas. Esto es, efectivamente, lo que ocurre con el planteamiento de Rawls[18]. El hombre define sus prioridades, preferencias y proyectos de vida, en función de las facilidades y dificultades, dotaciones y carencias, que le presenta su sociedad; en función de los cauces, fórmulas o modelos que su sociedad es capaz de poner a su disposición.

Es significativo que el curso del pensamiento político moderno represente, en buena medida, una larga serie de rectificaciones sobre qué intereses, deseos o necesidades son verdaderamente naturales, originarios o básicos. Hobbes quiso acabar con las disputas políticas de su tiempo, estableciendo, como natural y fundamental, el apetito individual de autoconservación. Locke corrigió a Hobbes, definiendo como apetito fundamental el deseo de libertad y propiedad. Rousseau negó la naturalidad de todo apetito egoísta, y afirmó la del sentimiento de compasión. Bajo la inspiración de Locke, el liberalismo rechazó el orden de estimaciones y valores del Antiguo Régimen, que el tradicionalismo naturalizaba. Y el marxismo negó la pretendida naturalidad del orden burgués, que el liberalismo había consagrado, para pasar a naturalizar los deseos y necesidades que el hombre tendría en la sociedad sin clases. En cada caso, se naturalizaba el orden de preferencias que correspondía a la clase de sociedad que se intentaba justificar.

La *polis* no se crea por composición o agregación de lo prepolítico, ni su sentido consiste en satisfacer los deseos y necesidades que pudieran darse antes de aparecer ella. La función de la *polis* no es garantizar la obtención de lo que podría desearse sin ella, sino hacer posible, con su presencia, el desear algo mejor, es decir, hacer posible un apetito mejor. Todo intento de explicación genética de la *polis* fracasa porque lo que se toma como elemento para la composición de aquélla supone implícitamente la existencia de la *polis*, y cuando, por excepción, no sea así, entonces ese elemento, precisamente por estar definido de manera verdaderamente no política, no nos sirve de componente ni de criterio de lo político. Así, por ejemplo, si se toma la familia como uno de los compo-

nentes de la sociedad política, el tipo de familia que se está considerando es, en realidad, un tipo de familia que sólo es posible dentro de la *polis*, es un tipo *político* de familia. Fuera verdaderamente de la *polis*, la comunidad familiar consistiría en algo muy distinto –clan, tribu, patriarcado–, y en esa condición es precisamente como no podría pasar a ser un componente de la sociedad política: la familia no puede componer la *polis* si se trata de una familia según un tipo *apolítico* de comunidad familiar.

La *polis* no es el resultado del entrelazamiento de actividades que, supuestamente, ya se vendrían desarrollando; ni consiste en ser un nuevo continente en el que esas actividades previas adoptarían una nueva disposición. Esas actividades, como actividades distintas y con la forma que las caracteriza, sólo son posibles en la *polis* y merced a la *polis*: son, en verdad, actividades *políticas*, aspectos y exigencias de la vida política, modos de contribuir a la forma de vida que es propia y específica del *ethos* político. Si no hubiera *polis*, esas actividades no serían posibles: no serían posibles como actividades diferentes, tal y como se diferencian en la *polis*, ni serían posibles en la forma que cada una de ellas tiene en la *polis*. Sólo serían posibles aquellas actividades que vinieran exigidas y posibilitadas por el tipo de vida que fuera propio y característico del *ethos* que el hombre tuviera a su disposición.

La *polis* es un nuevo *ethos*, que el hombre se da a sí mismo, y con el que se inaugura un nuevo modo de vivir. En la Antigüedad, Atenas era tanto "Atenas", como "los atenienses", pues en lo que consistía una ciudad era una forma de vida, una manera de ser hombre. La *polis* no consiste en una coordinación, más o menos equilibrada, de diversas identidades previas –étnicas, culturales, religiosas...–, ni tampoco en la expresión política de una misma identidad pre-política. La *polis* no consiste en tal cosa porque *no puede* consistir en ello, aunque así se deseara. El *ethos* político constituye una nueva forma de vida y, por consiguiente, una nueva identidad, que comparten políticamente quienes, quizá, poseen pre-políticamente identidades diferentes. Indefectiblemente, el nuevo *ethos* político, al englobar e integrar los *ethoi* precedentes, los modifica y redefine, estableciendo una nueva medida para las exigencias éticas de cada uno de ellos. En el seno de la polis, permanecerán los *ethoi* que sean incorporables, y reconfigurados según la forma en que resultan incorporables. Es una contradicción, por tanto, pretender que la *polis* se ordene a la conservación y protección de aquello que pudiera darse con anterioridad a la *polis*.

Lo político no tiene carácter instrumental, y su función no consiste en proteger, garantizar o hacer más eficaces las acciones, intercambios y bienes, que los hombres pudieran proponerse individual o grupalmente. La *polis* –dice Aristóteles– no es una mera alianza para la protección o el comercio; la *polis* es para una vida mejor, feliz y suficiente, y en ella, por tanto, se presta atención a la adquisición de la virtud[19]. En la *polis* se hace posible una nueva y mejor forma de vida, porque en ella son posibles nuevos y mejores tipos de acción, que componen esa vida, y la excelencia en tales acciones representa una forma más perfecta de virtud. Por esta razón, estimamos el

acceso a ese tipo de acciones, valoramos la participación en la vida política. Y por esa razón, podemos hablar de la ética política como de una nueva y superior ética.

La *polis* no es el resultado de la suma y correlación de las acciones que cada uno de sus miembros podía ya llevar a cabo particularmente. La *polis* es la causa de que sean posibles las acciones que se realizan en ella. No se entiende la acción humana cuando es tratada con un enfoque atomista y constructivista. Sólo se entiende cuando se la considera con un enfoque *ético*: cuando se aborda la acción desde el *ethos* que la enmarca, la define y la hace posible. Al igual que la *polis*, la empresa, por ejemplo, no es el producto de conectar y coordinar lo que cada uno de sus trabajadores estaba haciendo ya, antes de incorporarse a la empresa. Sólo *en* la empresa, tiene sentido y finalidad –es posible como acción– hacer lo que cada uno hace en la empresa. Es el todo empresarial –el *ethos* que la empresa constituye– lo que al irse configurando "hacia dentro", va definiendo sus partes integrantes, las acciones en que se articula la vida de la empresa.

La *polis,* como la empresa, no es el resultado mecánico –más o menos contingente– del proceso de interconexión de diversas actividades, sino que es el objeto de una acción, deliberada y consciente: la acción de crear, definir o erigir una *polis*, o una empresa. Esta acción, que tiene por objeto inmediato el *ethos* como un todo, es una acción arquitectónica respecto de todas aquellas acciones que puedan realizarse en el seno de ese *ethos*, es decir, es la acción que define la forma y significación de las acciones que corresponden a ese *ethos*: de las acciones *éticas*. Esa acción arquitectónica es la que podemos denominar acción gubernativa, pues el crear y definir una *polis*, una empresa o cualquier otra institución, no es algo realizado de una vez y para siempre, sino que implica un constante recrear y redefinir. Esta permanente reconfiguración del todo –del *todo*, pero no *total*– es el contenido propio de la acción de gobernar, y es lo que distingue a esta acción de la acción meramente *administrativa*.

El deseo del que puede surgir la *polis* –y, análogamente, la empresa, etc.–, el deseo que puede mover a crearla, es sólo el deseo de una nueva forma de vida, el deseo de mejores acciones y de bienes de mayor calidad; en definitiva, es el deseo de hacer, con otros, algo nuevo y mejor. El deseo de acción, de acción mejor, mueve a instaurar un nuevo *ethos,* en el seno del cual, se hace posible, concreta y estable la acción mejor.

Como señala Michael Taylor, un bien puede ser conseguido privadamente, sin que los demás lo tengan también, o puede ser obtenido públicamente, sin que los demás no puedan tenerlo también, es decir, obteniéndolo como participación en un bien común[20]. Esta diferencia es la que existe entre la vida política y la vida no política, y, en general, entre la vida social o comunitaria y la vida individual o particular. La vida política no consiste en disponer de mayores recursos para perseguir privadamente un bien –un bien particular–, es decir, no consiste en poder hacer, en mejores condiciones, lo mismo que era posible hacer anteriormente. La vida política consiste en pasar a obtener en la forma de bien común, y sólo en esa forma, lo que antes era perseguible y

obtenible como bien particular. El modo pre-político de procurar y poseer un bien, el modo que es posible en el *ethos* pre-político, resulta ser un modo privado y particular en comparación con el modo político, en el seno del *ethos* político.

Proveerse de seguridad personal mediante la contratación de los servicios de un grupo de guardaespaldas, es algo distinto de gozar de un clima de seguridad ciudadana, proporcionado por una buena educación cívica y un eficaz cuerpo de policía. Y la diferencia no está sólo en el modo de obtener ese bien, sino también, en la clase de bien que se obtiene: la primera clase de seguridad y la segunda son dos clases diferentes de seguridad, y la segunda es más perfecta, de mayor calidad, que la primera. Abandonar el primer modo de tener seguridad, y adoptar el segundo, significa preferir tener en la forma de bien común lo que antes se poseía en la forma de bien particular. Obtener ese bien consiste ahora en conseguir realizar una sociedad que tenga como característica la seguridad, y en la cual, cada uno de sus miembros tenga ese bien como participación en una sociedad así caracterizada. Un bien común no consiste en otra cosa que en una característica o dotación de una buena sociedad. La contribución al bien común no se justifica por su rentabilidad privada: no es un modo más eficaz de obtener un bien particular, un modo más eficaz de perseguirlo que hacerlo privadamente. Esa contribución se justifica por su rentabilidad común, pública o política: por la mayor calidad de la sociedad que recibimos a cambio; por el enriquecimiento de lo que sólo podemos tener en común. Una *polis segura* no es una *polis* que da facilidades para que *cada uno* se provea *privadamente* de seguridad. Preferir la primera –una *polis* segura– como modo de tener seguridad es lo que caracteriza a un buen ciudadano.

Respecto de la seguridad –como ocurriría respecto de cualquier otro bien–, una *polis segura* constituye un nuevo y mejor *ethos*, una forma más perfecta de vivir, practicar y poseer ese bien. Y ese nuevo *ethos* es lo que define en qué consiste, en su interior, la búsqueda de la seguridad: en qué consisten las acciones que tienen por objeto ese bien. Fuera de ese *ethos*, estas acciones consistirían en algo distinto.

Si el *ethos* político define en qué consiste en su interior la acción –o acciones– de proporcionarse seguridad, esto significa que, en ese *ethos*, la búsqueda de seguridad se lleva a cabo por parte de sus miembros como una exigencia *política*: como un requisito de la perfección de la *polis*, que se desprende de cómo ha sido definida la *polis*. En la *polis* que inaugura una nueva forma de vivir con seguridad, la seguridad se procura por razones o exigencias *políticas*, y por esto, el modo de procurar dicho bien viene definido *políticamente*. Un *ethos* es la causa de *aquello* que hacemos en él, y es la razón de *hacerlo*. Actuar *éticamente* significa actuar en conformidad con el *ethos* y actuar por la perfección de ese *ethos*: por el bien común que le corresponde.

En consecuencia, podemos decir que *en la polis* –tomando esta condición en sentido estricto, no meramente fáctico–, procurar o promover un bien, es siempre procurarlo o promoverlo *políticamente*: por razones políticas. Así, por ejemplo, promover en la *polis*

el bien de la familia o de la escuela, significa necesariamente promover el bien de esas instituciones porque una familia y una escuela mejores contribuyen a la mejora de la *polis*. Una *política* familiar o educativa, sólo puede estar basada en razones políticas: en las exigencias de la perfección del *ethos* político. Tengamos en cuenta que promover *en la polis* el bien de la familia, equivale a promover el bien de *la familia en la polis*: de lo que la familia es en virtud de la *polis*. Al margen de la *polis*, la comunidad familiar sería algo distinto, y el bien que habría que promover, como bien de la familia, sería también un bien diferente. Sólo por razón de la *polis*, tiene sentido procurar el bien de la familia según lo que la familia es en la *polis*. Lógicamente, una *polis* más perfecta hará posible más perfectamente esa forma de familia, esa forma de vivir lo familiar, que surge como posible en el seno de la *polis*.

Las concepciones genéticas de lo político impiden percibir lo que aquí estamos considerando: la unidad indisociable que necesariamente existe entre ética y política dentro de la *polis*. Desde esas concepciones, los problemas morales que se presentan en la *polis* suelen ser tratados como si fuesen un tipo de problemas distintos y separables de lo político. Primero, se procede a analizarlos, a definir en qué consisten, de manera apolítica, dejando al margen cuál pueda ser la naturaleza del ámbito político, dentro del cual, precisamente, aparecen esos problemas como problemas. Después, lo político se considera a la luz de estos problemas, como si éstos fueran el criterio de lo político, y como si la función de lo político consistiera en solucionar tales problemas. Finalmente, se supone que la solución política añadida no implica ninguna aportación o novedad en el plano de lo moral y sus problemas.

En el fondo, se está pensando la distinción entre ética y política como si se tratara de una distinción absoluta: como si todo lo ético quedara al otro lado de todo lo político. En verdad, esa distinción sólo es real como distinción entre una ética no política y la ética política, entre las exigencias de un *ethos* cualquiera y las exigencias del *ethos* político. Generalmente, el desacuerdo entre diversas doctrinas morales o concepciones del bien, es presentado como el problema fundamental, y como la perspectiva desde la cual hay que pensar lo político. Sin embargo, lo político no consiste meramente en compatibilizar diversas morales, en evitar el conflicto entre quienes tienen diferentes concepciones del bien. La *polis* consiste en hacer juntos algo nuevo; y es la naturaleza que pueda tener esta nueva actividad común, lo que la reflexión política ha de considerar en primer lugar: esa naturaleza será lo que determine en qué sentido y medida la diversidad moral representa un problema *político*. Una empresa no consiste en un sistema de conciliar el sostenimiento familiar por parte de una pluralidad de individuos que poseen diferentes concepciones de la familia. Una empresa es un nuevo *ethos* laboral, que es preciso considerar en sí mismo en primer lugar. Sólo después de esta consideración, se podrá apreciar en qué medida la diversidad de conceptos familiares plantea un problema *para la empresa*; en qué medida es preciso reajustar el diseño de la empresa, o en qué medida es necesario modificar esos conceptos, para hacer posible la empresa, si ésta es un *ethos*

laboral mejor.

De igual manera, la *polis* constituye un nuevo *ethos*, una nueva actividad común, que entraña nuevas y específicas exigencias éticas o morales; y son estas exigencias –que componen la ética política– las que han de tenerse en cuenta para la solución de los problemas que surjan en la *polis*, en cuanto problemas *políticos*. Ante una cuestión conflictiva, afectada por la diversidad de concepciones morales, la respuesta política sólo puede ser una respuesta a esa cuestión en cuanto cuestión *política*. Y esta respuesta no puede consistir ni en una contrastación de esas concepciones morales entre sí, para adoptar la más convincente; ni en una fórmula que proceda de considerar toda concepción moral como meramente subjetiva, y se presente como la pura expresión de la imposibilidad de dar una respuesta racional a dicha cuestión. No puede consistir en lo primero porque, entonces, no se trataría de una respuesta *política*. Y no puede consistir en lo segundo porque, sencillamente, es imposible: no es más que la ficción de no estar dando una respuesta política. La respuesta política sólo puede consistir en el establecimiento, para esa cuestión conflictiva, de aquella medida que se derive de lo que sea la *polis*: de aquella medida que constituya una exigencia de la ética política. Esta respuesta, por tanto, tendrá carácter moral en la *polis*, como las respuestas dadas por esas concepciones morales tendrán carácter moral en sus ámbitos respectivos. Y la objetividad o subjetividad de tales respuestas morales –políticas o no– dependerá de la realidad o irrealidad de su respectivo ámbito u *ethos* objetivo.

El problema *político* que puedan representar una pluralidad de individuos con diferentes concepciones del bien, no radica propiamente en esas mismas concepciones, si éstas se entienden como doctrinas "morales" o religiosas, es decir, como concepciones del bien no político. El problema radica en las diferentes concepciones *políticas*, del bien político, que puedan tener esos individuos. Es cierto que aquellas doctrinas pueden condicionar la concepción de la *polis* que cada uno tenga. Pero lo importante es darse cuenta de que el enfrentamiento se está dando entre concepciones políticas –tengan éstas las raíces que tengan–, es decir, entre diversos modos de entender en qué consiste ese *ethos*, nuevo y peculiar, que llamamos *polis*. Algo semejante estaría ocurriendo si esos individuos, con diferentes doctrinas "morales" o religiosas, discutieran en qué consiste la empresa, una granja o un museo. Lo que enfrenta políticamente a un agnóstico liberal y a un mahometano fundamentalista, no es el agnosticismo de aquél y el islamismo de éste, sino el liberalismo del primero y el fundamentalismo del segundo. Por esto, cuando el liberal propone una solución liberal al problema político del desacuerdo "moral", está proponiendo, como solución del problema político, una de las concepciones políticas involucradas en el problema; no, una fórmula neutra y descomprometida respecto de todos los factores implicados en el litigio.

Lo que está en discusión no es cuál es el bien humano en general, ni en qué consiste el destino último del hombre. En la discusión política, de lo que se trata es de saber qué hacen los hombres, y con qué objeto lo hacen, en ese ámbito característico que es el

ámbito político. La respuesta que se dé a esas primeras cuestiones puede influir sobre la que se dé a esta segunda, pero –en primer lugar– la respuesta a esta segunda cuestión nunca podrá ser pura derivación de la respuesta que se dé a aquellas otras, y –en segundo lugar– esta autonomía de la respuesta sobre la *polis* será tanto más patente cuanto más clara sea nuestra conciencia de la especificidad de lo político, de la novedad que la *polis* representa respecto de lo que pudiera ser considerado como pre-político. La solución racional a un problema político, por parte de quienes tienen diversas concepciones de lo no político, no consiste en un pretendido equilibrio de las posibilidades de vigencia que esas concepciones obtengan en el seno de la *polis*: tal equilibrio necesitaría una razón *política* que lo justificase. Esa solución sólo puede proceder de un verdadero esfuerzo por comprender lo político en su especificidad: de un verdadero esfuerzo de filosofía política.

Este esfuerzo es lo que parece faltar en algunas "soluciones políticas" recientes –como la última de Rawls–, que se presentan como respuesta realista a una atenta consideración del pluralismo moral de la sociedad moderna. Ante las críticas recibidas por su *Teoría de la justicia*, Rawls propugna en su obra *Liberalismo político* un orden político liberal que no puede ser ya acusado de estar basado en un liberalismo como "doctrina comprehensiva", en una doctrina liberal de lo valioso para una vida humana en su conjunto. Este nuevo liberalismo es sólo y verdaderamente "político" porque está basado en un cuerpo de ideas fundamentales e intuitivas, que se encuentran latentes en la cultura política de las sociedades democrático-constitucionales. Al no responder a ninguna "doctrina comprehensiva" –ni siquiera, a un liberalismo comprehensivo–, esta concepción política sirve para hacer posible una convivencia justa y democrática entre quienes poseen diferentes "doctrinas comprehensivas". Lógicamente, esta nueva propuesta no se presenta como válida universalmente –ello implicaría un liberalismo comprehensivo, de fondo–, sino con validez sólo para aquellas sociedades que comparten esa cultura política subyacente.

"Hay que abandonar –dice Rawls– la esperanza de una comunidad política, si por tal comunidad política entendemos una sociedad política unida en la afirmación de la misma doctrina comprehensiva"[21]. Esto no significa –admite Rawls– que en la sociedad política liberal no sea lícito apelar a ciertas ideas del bien, pero estas ideas han de ser ideas políticas: ideas que los hombres puedan compartir como ciudadanos libres e iguales de una sociedad democrática, y que no presupongan, por tanto, ninguna "doctrina comprehensiva"[22]. Estas ideas forman parte de los contenidos que pueden ser utilizados como argumentos por una "razón pública": el tipo de razón con la que han de conducirse los ciudadanos en los debates sobre cuestiones políticas. En los debates públicos, sólo es lícito argumentar y razonar mediante la apelación a ideas y criterios cuya aceptación por parte de los demás ciudadanos, en cuanto ciudadanos libres e iguales, pueda presumirse razonablemente. Las "doctrinas comprehensivas" que los ciudadanos puedan abrazar privadamente, serán "razonables" si permiten que esos

mismos ciudadanos puedan aceptar las razones de la "razón pública", es decir, si esas doctrinas son compatibles con los fundamentos de una democracia constitucional.

Rawls parece ser consciente de que existe una diferencia entre el ámbito político y el ámbito de vigencia inmediata de esas "doctrinas comprehensivas". Sin embargo, no parece percibir con claridad la índole específica de esa diferencia, ni en qué consiste propiamente ese nuevo ámbito que es el político. Hay en Rawls un déficit de esfuerzo filosófico político. No es preciso abandonar la esperanza de una sociedad política unida en la afirmación de una misma "doctrina comprehensiva", porque, de suyo, una comunidad política no consiste en compartir tal tipo de doctrinas. Las comunidades políticas que parecen consistir –o haber consistido– en ello, no son en verdad comunidades políticas cuyo fundamento sea una "doctrina comprehensiva" en cuanto tal, sino comunidades que comparten una "doctrina comprehensiva", que se erigen inmediatamente en comunidad política, sin ser conscientes de que ello implica *politizar* esa doctrina, más que *adoctrinar* esa comunidad política. Politizar una "doctrina comprehensiva" significa convertirla en el contenido de la "razón pública" de esa *polis*; lo cual implica, en el fondo, amoldarla a las exigencias de lo político y, por lo tanto, hacer que deje de constituir verdaderamente una "doctrina comprehensiva". Esto mismo ocurriría con la comunidad de los liberales que comparten un liberalismo como "doctrina comprehensiva".

En última instancia, si un cuerpo de ideas constituye una "doctrina comprehensiva" es porque no constituye una teoría política: porque esas ideas no versan en realidad sobre cómo ha de ser algo que es una *polis*. Lo que Rawls identifica como "doctrinas comprehensivas" son los cuerpos de ideas que constituyen tal tipo de doctrinas en el seno de una sociedad política concebida como Rawls la concibe: una sociedad democrático-constitucional-liberal. Si toda la reflexión política se reduce a afirmar que, si los hombres tienen diferentes "doctrinas comprehensivas", la *polis* ha de consistir en un modo de hacer posible la convivencia entre hombres que poseen diferentes "doctrinas comprehensivas"; entonces, no es posible evitar la petición de principio que supone el hecho de que sea ese modo de concebir la *polis* lo que establezca qué puede entenderse como una "doctrina comprehensiva".

Esta circularidad se intensifica y se hace especialmente patente, cuando se añade que las "doctrinas comprehensivas" son *razonables* si respetan los fundamentos de ese tipo de sociedad política. Obviamente, esta *razonabilidad* no es la razonabilidad de una "doctrina comprehensiva" en cuanto "doctrina comprehensiva", sino la razonabilidad *política* de una "doctrina comprehensiva". El modo de concebir la sociedad política no sólo determina qué teoría es una "doctrina comprehensiva", sino también qué "doctrina comprehensiva" es razonable –puede estar presente– en ese tipo de sociedad política. Si además se afirma –como hace Rawls– que el conducir la discusión política de acuerdo con los conceptos de la "razón pública", y no según los dictados de las "doctrinas comprehensivas", es algo que ha de hacerse por principios de razón práctica, es decir,

por razones morales, y no sólo como consecuencia de un mero utilitarismo[23]; entonces, resulta patente que ese tipo de sociedad política constituye una nueva fuente de moralidad, que impone exigencias morales a sus ciudadanos, que no se derivan de las "doctrinas comprehensivas" que cada uno de ellos pueda sostener. Claramente esas razones morales no pueden ser provistas por estas doctrinas; a no ser que, en dicha sociedad política, sólo sean admisibles –*razonables*– aquellas "doctrinas comprehensivas" que incluyan, en sus conceptos de una vida valiosa, la exigencia moral de conducirse según la "razón pública" en las discusiones políticas. Si así fuera, tendríamos, entonces, un tipo de sociedad política basada en una *selección* de "doctrinas comprehensivas"; y el apelar a la "razón pública" significaría, por parte de cada ciudadano, estar apelando implícitamente a un aspecto o dictado particular de su respectiva "doctrina comprehensiva". El criterio de esa selección sería un contenido, interno y coincidente, de una serie de esa clase de doctrinas.

Lo que acabamos de ver ocurre, en general, con todo planteamiento *minimalista*, que implica entender la política como el establecimiento de unos mínimos éticos que toda doctrina de máximos deba respetar, para hacer posible la convivencia entre quienes difieren respecto de estas últimas. El problema que se presenta es siempre el mismo: qué doctrinas son razonables o respetables, porque respetan esos mínimos públicos, depende de cuáles sean estos mínimos. Cada doctrina de máximos puede reclamar que esos mínimos sean tales que ella quede entre las doctrinas razonables. En el fondo, esos mínimos siempre serán los que convengan a un conjunto de doctrinas, en perjuicio de otras. A la postre, la "solución" a este problema acaba consistiendo en postular, sin crítica ni fundamento racional, la validez, como mínimos éticos, de los rasgos ya presentes en un tipo particular e histórico de sociedad: la sociedad democrática, pluralista y liberal[24].

Pero, ¿qué justifica la validez de ese tipo de sociedad para establecer qué teorías han de ser consideradas como "doctrinas comprehensivas" y qué "doctrinas comprehensivas" han de ser juzgadas como razonables? ¿Por qué hemos de aceptar como mínimos *éticos*, es decir, como exigencias morales, aunque sean mínimas, las ideas e instituciones que caracterizan a una sociedad tomada en su pura facticidad? Que esa sociedad exista, y que sea la nuestra, no justifica que debamos seguir viviendo en esa clase de sociedad. Aceptar la cultura política de las sociedades democrático-liberales, como fundamento válido para un orden político correcto –y aunque ese orden se diga correcto sólo para aquel tipo de sociedades–, equivale a eximirse de la tarea de llevar a cabo un auténtico ejercicio de filosofía política. En el fondo, la aceptación de esa cultura política como fundamento válido para organizar la convivencia, parece estar apoyada en la afirmación de una doctrina comprehensiva. El "liberalismo político" de Rawls sigue respondiendo a su liberalismo docrinario. Es el liberalismo como doctrina comprehensiva lo que explica que Rawls, en su búsqueda de una concepción verdaderamente *política* de una sociedad justa, se pare y se conforme con la cultura política que encuentra vigente en las sociedades como la suya, es decir, en las sociedades que parecen sintonizar con su

liberalismo comprehensivo. La búsqueda de esa concepción *política* –no basada en una "doctrina comprehensiva"– debería llevarle a profundizar más en el análisis de la naturaleza y de la especificidad de lo político, y no a quedarse en un mero dato sociológico, aceptándolo como fundamento para esa concepción. Este fundamento no convierte a dicha concepción de la sociedad en una concepción *política*, sino en una concepción *sociológica*. Rawls ha pasado, en realidad, de un liberalismo comprehensivo a un liberalismo sociológico; no, a un liberalismo político; a un liberalismo sociológico cuyo valor político procede de un liberalismo comprehensivo. El valor político –la validez como teoría política– que el nuevo liberalismo de Rawls puede tener frente, por ejemplo, al fundamentalismo, es sólo el valor que puede darle el liberalismo que Rawls, en el fondo, sigue sosteniendo como doctrina comprehensiva. Cabe incluso cuestionar si la interpretación que hace Rawls de ese dato sociológico –el contenido que atribuye a la cultura política de ese tipo de sociedades– responde a la realidad, o está mediada por su adhesión previa al liberalismo.

Para resolver los problemas políticos, la distinción pertinente no es la distinción entre "razón pública" y "doctrinas comprehensivas", sino la distinción entre un tipo de *ethos* y otro tipo de *ethos*, cada uno de los cuales comprende actividades, bienes y fines específicos. Esta distinción nos permitirá abordar la tarea de comprender en qué consiste específicamente el *ethos* político, es decir, de qué estamos hablando cuando hablamos de convivir políticamente. Una "doctrina comprehensiva" será razonable políticamente, si la adhesión a ella no impide el reconocimiento de esa distinción y la consecuente comprensión de la especificidad del *ethos* político: si no impide la adquisición de una racionalidad verdaderamente política para lo político. Esta racionalidad no se extrae del interior de ninguna doctrina sobre lo no político; ni consiste en un equilibrio entre las exigencias de cada una de esas doctrinas; ni se encuentra tampoco en un atenerse acríticamente a una especie de *status quo* político, que esconde en el fondo los prejuicios políticos de una doctrina comprehensiva. Esa racionalidad sólo puede proceder de los caracteres específicos que el *ethos* político tenga de por sí: caracteres que ese *ethos* nos acaba imponiendo, de un modo o de otro, cuando vivimos políticamente. Percibir esos caracteres, cobrar conciencia de la novedad y peculiaridad que la *polis* entraña, constituye el objeto de una reflexión auténticamente filosófica sobre lo político.

3. UN "ETHOS" SUPREMO Y NECESARIAMENTE LIMITADO

Como acabamos de ver, la diversidad de "doctrinas comprehensivas" –siguiendo la terminología de Rawls– puede representar, ciertamente, un problema de cara a la configuración de la *polis*. Pero entender en qué consisten los problemas *políticos* que nos plantea esa diversidad doctrinal, saber cuáles son esos problemas y distinguirlos de otros que quizá no son *políticos*, exige poseer un conocimiento fundamental acerca de la naturaleza de la *polis*, un conocimiento de sus caracteres esenciales. Para sopesar y resolver esos problemas, no basta con conocer aquellas doctrinas, pues ni esos problemas consisten en la mera confrontación de tales doctrinas en cuanto "doctrinas comprehensivas", ni la *polis* existe simplemente para que cada uno pueda vivir según su "doctrina comprehensiva". Lo contrario de esto es precisamente lo que parece estar siendo presupuesto en los planteamientos genetistas y minimalistas de lo político. Pero tal presuposición se debe a una falta de análisis filosófico de la realidad política. En realidad, la *polis* nunca se reduce a permitir que cada uno viva según su "doctrina comprehensiva", sino que instaura una nueva forma de vida, con actividades, exigencias y problemas nuevos, que modifican la misma forma de vivir esa "doctrina comprehensiva". Esta es la causa de que cuando una determinada fórmula política se presenta como mera conciliación de la diversidad doctrinal, dicha fórmula sea, en verdad, la expresión de una doctrina comprehensiva, de una forma de vida que se considera mejor y más valiosa.

Como en otros muchos, en este caso la terminología no es de ningún modo inocua. Denominar "doctrinas *comprehensivas*" a las ideas que los hombres pueden tener sobre sus vidas al margen de la condición política de esas vidas, sugiere ya el carácter que ha de tener la condición política de esos hombres: un carácter parcial, instrumental, táctico. Los términos con los que se formula el problema presuponen ya cuál ha de ser la solución. Una vez más, se impone el hecho de que aquello que se toma como punto de partida y criterio para la posterior construcción de la *polis*, está siendo definido desde ésta, y según el modo de concebirla. Es posible propugnar diferentes determinaciones para la *polis*, y hacerlo corresponde a la actividad política real; pero a la filosofía política le corresponde señalar que la *polis* –no obstante la determinación que adopte– actuará necesariamente como un todo definidor de sus partes. El punto de partida real para la consideración de cómo ha de ser la *polis*, no se encuentra en el hecho de que los hombres tienen diferentes "doctrinas *comprehensivas*", sino en el hecho necesario de que la *polis* constituye el *ethos comprehensivo*. Por esto, la propuesta de un determinado tipo de *polis* –aunque se haga desde aquel aparente punto de partida– no puede evitar el estar implicando una doctrina que es la que actúa como auténtica doctrina *comprehensiva*.

Las denominadas "doctrinas comprehensivas" no son, en verdad, comprehensivas respecto de lo que es la vida humana, en la misma medida en que tales doctrinas no son doctrinas políticas, no versan sobre el *ethos* que es comprehensivo de la existencia

humana. Esas doctrinas pueden referirse a ultimidades, o a intimidades, que afectan profundamente al hombre, pero que a la *polis* no corresponde –no está a su alcance– procurar. Pero que determinadas cuestiones afecten profundamente al hombre, no implica necesariamente que la verdad sobre esas cuestiones, la doctrina acerca de ellas, sea suficiente para dar forma a la vida humana en su conjunto. Esas cuestiones no configuran, de por sí, un *ethos* o, por lo menos, un *ethos* comprehensivo. El conocimiento de esas cuestiones no es suficiente como conocimiento *ético*, como conocimiento de un *ethos* concreto y real, y especialmente, como conocimiento político, como conocimiento del *ethos* comprehensivo. La vida humana cobra forma –forma real y práctica– éticamente: a través de la creación de diferentes *ethoi*, y éstos reciben su configuración acabada del *ethos* supremo o comprehensivo en el que se insertan. La doctrina que puede ser considerada verdaderamente como comprehensiva respecto de la vida humana, es la doctrina que versa sobre el *ethos* comprehensivo, sobre la *polis*, aunque no sea la doctrina que se refiere a lo más trascendental para un hombre.

La *polis* es el *ethos* supremo, comprehensivo o arquitectónico, en el que la vida humana cobra una nueva forma –forma política–, pues en él, el vivir del hombre pasa a consistir en nuevas actividades y en formas nuevas de desarrollar las que pudieran darse sin la *polis*. Vivir políticamente es adoptar la *polis* como marco configurador de nuestro modo de perseguir los bienes humanos y del tipo de bienes que, en consecuencia, podemos alcanzar.

Pero el *ethos* supremo y comprehensivo ha de ser, al mismo tiempo, limitado, pues de lo contrario, no sería un *ethos*, un orden práctico, un marco definidor de una forma de vida o acción. Sin estar referida a un horizonte limitado, definido, la vida humana no puede ordenarse y cobrar forma concreta. Establecer un orden exige, en primer lugar, delimitar el ámbito que va a ser objeto de ese orden, definir lo que va a ser ordenado. La *polis* implica necesariamente el establecimiento de límites efectivos, que marcan la diferencia entre un *nosotros* y un *ellos*, entre lo *nuestro* y lo *ajeno*; y estas distinciones hacen posible el orden práctico y vital que la *polis* constituye[25].

La acción humana adquiere orden y orientación cuando se despliega en un contexto definido, que delimita la responsabilidad que corresponde al que actúa: la acción moral sólo es posible bajo una responsabilidad parcial[26]. Una responsabilidad total equivale a una completa irresponsabilidad. Responder de todas las consecuencias que puedan derivarse de la propia acción es imposible para el que la realiza, pues la serie ilimitada de esas consecuencias es algo que el agente no puede controlar, por lo que el agente resulta irresponsable de esa serie en su totalidad. Sólo limitando el alcance de los efectos de la acción de los que el agente es responsable, es decir, sólo determinando una responsabilidad parcial, es posible establecer una responsabilidad real. Para que la acción sea posible, es necesario delimitar lo que ha de ser objeto de consideración, de deliberación, en orden a la toma de la decisión. De lo contrario, la acción nunca llegaría a ser determinada, decidida –por lo menos, de manera racional–: una consideración universal

nos dejaría en la completa inacción, pues nunca alcanzaríamos a considerar todo lo que sería preciso tener en cuenta.

A su vez, la *polis* se organiza diferenciándose internamente en una pluralidad de *ethoi*, instituciones o comunidades, cada una de las cuales circunscribe un ámbito de responsabilidad, es decir, define el bien concreto que a la acción le corresponde procurar en el seno de ese *ethos*, institución o comunidad. Al delimitar una responsabilidad parcial, cada institución descarga a la acción de una responsabilidad mayor. De este modo, la acción resulta provista de formas y criterios más claros, determinados y accesibles, lo cual significa que la acción –como acción racional y moral– queda potenciada en su practicidad. Por el contrario, cuando se produce una crisis institucional, la acción queda desasistida de orientación racional y casi imposibilitada: no se sabe qué es racional hacer, porque han quedado difuminados los contornos de la demarcación de responsabilidades, y no es posible determinar qué efectos o consecuencias le corresponde al agente prever[27]. Por lo tanto, la acción humana, como acción racional y moral, se hace posible –con posibilidad verdaderamente práctica– mediante la creación de instituciones o *ethoi*, que delimitan un ámbito de responsabilidad, es decir, que definen bienes y fines concretos a los que la acción se ordena, y así proveen a ésta de principios racionales con los que puede orientarse y ser juzgada. Como ya vimos, la racionalidad práctica es necesariamente una racionalidad *ética*.

Definir un *ethos*, como contexto real de la acción y como ámbito delimitado de responsabilidad, implica –como también vimos– definir un sujeto concreto como agente de la acción. La limitación de la responsabilidad, que hace posible la acción racional y moral, supone la limitación del sujeto de la acción. La responsabilidad parcial exige, como agente, un sujeto parcial. La acción racional y moral no puede tener como agente a un "hombre"; no puede ser la acción de un mero ser humano, de un miembro de la Humanidad. Para ser racional, la acción necesita ser "algo más" que simple acción humana. Necesita ser la acción de una madre, de un médico o de un ciudadano: de un sujeto parcial y concreto, que cobra determinación y realidad por su pertenencia a un *ethos* particular y concreto también.

No es real, por consiguiente, la distinción weberiana entre *ética de la convicción* y *ética de la responsabilidad*, entre moral de principios y moral de resultados. Esta distinción supone no percatarse de que una ética sólo puede ser la ética de un *ethos*: el conjunto de exigencias que, para la acción, dimanan del *ethos* en el que ésta tiene lugar. Toda ética es, al mismo tiempo, una ética de principios y de resultados, pues los principios y los resultados que a una ética le compete atender, son los principios y resultados del *ethos* que corresponde a esa ética. El *ethos* delimita, tanto la responsabilidad, como los principios, haciendo posible una responsabilidad y unos principios que –en cuanto particularizados– pueden articular una verdadera ética. En el fondo, la responsabilidad y los principios se determinan correlativamente. Una ética de la convicción que no sea también una ética de la responsabilidad sólo puede ser una ética

intimista, de un sujeto abstraído de todo *ethos*, es decir, de un sujeto no *ético*: un sujeto que por no ser responsable de un *ethos*, carece de motivos racionales para seguir con tanto convencimiento cualquier tipo de principios. Por otra parte, una moral de resultados que no sea, al mismo tiempo, una moral de principios, es sólo un consecuencialismo utilitario: un cálculo de consecuencias, desvinculado del verdadero *ethos*, o de la auténtica naturaleza del *ethos* en el que la acción se lleva a cabo realmente. Actuar en función de puras consecuencias es actuar en función de lo que sería correcto considerar si la acción se diera en otro *ethos*: en aquel *ethos* en el que lo que ahora son consecuencias de la acción, serían factores internamente constitutivos de la acción misma. El que actúa consecuencialistamente no actúa conforme a su verdadera condición subjetiva, no obra en cuanto miembro de aquel *ethos* sobre el que recae su acción, y por ello se sustrae a las exigencias –a los principios– que corresponden a ese *ethos*. El bien de un *ethos* queda instrumentalizado en orden al bien de otro *ethos*: del que sí es miembro el agente. La ética de la responsabilidad es la ética de quien actúa sobre un *ethos* sin hacerse *responsable* de él.

Delimitar una responsabilidad parcial, haciéndola así real y practicable, significa igualmente delimitar una solidaridad parcial, que resulta por ello real y vivible, y definir un bien común concreto, que es así verdaderamente realizable. Los vínculos humanos adquieren realidad, fuerza y estabilidad prácticas cuando son configurados éticamente, institucionalmente. Por esto, la *polis*, como *ethos* o institución suprema, configura los supremos vínculos humanos que poseen pleno vigor práctico. La solidaridad política o ciudadana es algo más –y, por tanto, algo más real– que el mero altruismo, pues no consiste en tratar a los demás simplemente como otros seres humanos, sino en tratarles como conciudadanos, como participantes en los mismos fines y bienes comunes, y copartícipes en un quehacer colectivo, delimitado y estable[28]. La *polis* corta las supuestas solidaridades universales, cuyas exigencias no pueden ser definidas con precisión, y cuyo cumplimiento es siempre, por tanto, incierto e incomprobable. La *polis* corta esas solidaridades irrestrictas, mediante la constitución de una solidaridad definida y practicable, dotada de auténtica consistencia ética. Una solidaridad más amplia que la política, sólo es practicable con garantías morales, con criterios éticos claros, si es practicada a través de la institucionalizada solidaridad de la *polis*.

Lo verdaderamente real no es que la *polis* obstaculice una solidaridad universal, sino que la *polis* posibilita una solidaridad *real*, al hacerla concreta, al dotarla de un contenido concreto –un bien común– y de una medida ética precisa. Dentro de la *polis*, las diferentes instituciones –como se ha dicho más arriba– descargan a sus miembros de otras responsabilidades. Pero esto no significa que esas instituciones hagan a sus miembros irresponsables respecto de las exigencias de la solidaridad política. Esas instituciones –como también se ha dicho– son el modo como la *polis* se organiza internamente: son la forma compleja en que la *polis* se articula para hacer posible y estable la realización práctica de la solidaridad política. Todas ellas son instituciones *políticas*, en cuanto que

son definidas desde el marco global que la *polis* representa, y en función de la peculiar aportación al bien común político que a cada una de ellas corresponde llevar a cabo. La solidaridad política –la responsabilidad sobre el bien común de la *polis*– se realiza de manera racional y moral, a través de ese orden de instituciones, es decir, en la forma de una integración institucional de una pluralidad de instituciones particulares y de sus respectivas solidaridades particulares. De modo similar, una solidaridad universal o metapolítica sólo podría realizarse, de manera consistentemente racional y moral, a través de esas instituciones globales que son las *poleis*, dotadas, a su vez, de alguna forma institucional o ética de integración. Pero es obvio que esta forma no existe.

La idea de la "Humanidad" carece de toda forma institucional, de auténtica realidad práctica y ética. La Humanidad no constituye ningún *ethos*, y es el *ethos*, con su delimitación y parcialidad, lo que hace posible la racionalidad práctica de la acción en él. La acción que fuera una acción *en* la Humanidad y *para* la Humanidad –una acción puramente *humanitaria*–, sería una acción que no poseería ninguna medida precisa para su racionalidad. Precisamente, es para proveer de racionalidad a nuestro actuar, para lo que creamos instituciones, comunidades o *ethoi*, que –por decirlo así– cuartean, en una especie de mosaico, la universalidad del género humano. No podemos olvidar que la idea de la Humanidad como comunidad universal de todos los seres humanos, es en el fondo –histórica y constitutivamente– una idea cuyo fundamento es transcendente: es, en última instancia, una idea escatológica, que anuncia una realidad sólo constituible verdaderamente en un momento metahistórico.

Emancipar al hombre –como agente o como destinatario de la acción– de las identidades parciales que adquiere en los diversos y delimitados *ethoi* en que su vivir se inscribe, para, de este modo, hacerle comparecer como puro "hombre", como miembro inmediato de la Humanidad, equivale en realidad a desproveerle de todo criterio racional con el que poder orientar y juzgar eficazmente la acción, propia y ajena. Esta especie de "desnudez naturalizante" conduce, en verdad, a dejar al hombre en una condición abstracta y genérica, de la que no es posible saber cuáles son sus exigencias reales y su forma concreta de plenitud, es decir, una condición que no se sabe en qué consiste *prácticamente*. La otra posibilidad es que ese desvestimiento deje al hombre en una condición verdaderamente "natural": biológica; una condición que significa concebir al hombre como mero ser específico, miembro de una especie de vivientes, y sujeto de necesidades básicas e inmediatas. Tal parece ser el resultado, previsto por Marx para la sociedad sin clases, de la emancipación del hombre de todas aquellas formas y superestructuras históricas, que dividen y diferencian a los hombres injustificadamente.

El hombre crea comunidades o instituciones para hacer posible una forma de vida mejor, una forma más perfecta de felicidad, porque sólo con otros –en común– es realmente posible alcanzar un modo de vida suficiente y feliz para el hombre. Mediante esas creaciones, el hombre da forma práctica a su anhelo natural de plenitud, a su

naturaleza en cuanto tendencia y capacidad. Pero, a la vez, la misma posibilidad, real y práctica, de alcanzar esa forma de vida mejor, exige la limitación del carácter común de su búsqueda, pues de lo contrario, la búsqueda misma se hace impracticable. La clase de felicidad propiamente humana es la felicidad práctica, y la misma practicidad de esta felicidad exige, a la par, la comunidad y la limitación de la comunidad de quienes son su sujeto. El límite de aquella comunidad máxima en que esa felicidad se hace practicable en su modo más perfecto, es lo que estudia, precisamente, el saber político[29]. No cabe, pues, una forma de felicidad humana que sea, a la vez, universal y practicable. Y si la ética consiste en aquellas exigencias prácticas que dimanan de la felicidad o plenitud que corresponde al hombre alcanzar, tenemos que concluir, entonces, que no cabe una ética universal, metapolítica, que sea *plenamente* real y práctica: no es posible establecer exigencias *prácticas* –suficientemente concretas como para de verdad ser prácticas– para una forma de felicidad que no es practicable.

La *polis* –como cualquier otro *ethos*– necesita ser limitada para que la participación en ella sea real y activa, con contenido y significado; es decir, para que la pertenencia a esa comunidad signifique de verdad una forma de vida, de actividad, y para que el bien común que esa actividad realiza, sea percibible y apropiable de algún modo práctico. La amplitud de la *polis* –y de muchas otras comunidades– quizá no permita que una participación con tales características pueda consistir, para todos sus miembros, en el mismo tipo de actividad, en un modo igualmente directo y general de participar; pero, por ello precisamente, es importante que los ámbitos más restringidos, donde la participación es más directa y el bien común es más percibible como algo práctico, se ordenen, dentro de la *polis*, como un modo articulado y mediato de participación en ella, como la forma en que la misma *polis* se organiza internamente para hacer posible prácticamente la solidaridad política, la forma de vida feliz y suficiente que es posible en la *polis*.

4. ACCIÓN POLÍTICA Y AUTOCONFIGURACIÓN

Ya vimos anteriomente que una concepción teleológica de la naturaleza humana, o una comprensión de la idea de hombre como "concepto funcional" –según los términos de MacIntyre–, es necesaria para poder fundamentar una verdadera ética. Un hombre sin teleología o finalidad, sólo puede constituir un objeto de dominio por parte del hombre mismo: por parte de una voluntad humana a la que sólo le cabe actuar como poder técnico sobre una naturaleza humana que se cuenta entre los "recursos naturales" a disposición. Ese hombre es muda facticidad, respecto de la cual, todo sentido y valor es algo añadido y superpuesto. El hombre mismo se convierte en un caso más de antropomorfismo; en un producto del hombre, en el sentido de una cierta exterioridad respecto del mismo productor. Esa acción de producir no es una acción reflexiva, no es el autoconstituirse o actualizarse de *alguien*, sino el simple hacer *algo*. Dentro de esa teleología, la sociabilidad humana desempeña un papel especial en la constitución de la ética, pues toda ética tiene una raíz social: el hombre es un ser moral porque es un ser social. Las demás tendencias del hombre adquieren verdadero carácter moral en virtud de su incorporación a la tendencia natural del hombre a la sociedad, es decir, en cuanto que el cumplimiento de esas tendencias naturales se lleva a cabo dentro del cumplimiento de la sociabilidad humana y como modo de cumplir esta tendencia natural.

Todo conjunto de preceptos morales se justifica –nos obliga– en virtud de que el modo de ser que el hombre alcanza cumpliéndolos, es un modo más perfecto de ser lo que el hombre es. A la vez, ese modo más perfecto de ser hombre es el que el hombre alcanza con otros, en sociedad. La plenitud de lo que el hombre es consiste en un modo de ser del que el hombre no es capaz en solitario, como individuo, sino solamente con otros hombres. Algo de lo que no somos capaces cada uno, puede ser, no obstante, el fin natural de nuestra existencia, porque nuestra naturaleza no es la de un ser individual, sino la de un ser social, que sólo existiendo en comunidad puede ser lo que es, y puede serlo en plenitud. "Lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos –dice Aristóteles–, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el principio de la acción está en nosotros"[30]. El hombre tiende naturalmente a vivir en sociedad porque tiende –apetece– naturalmente a su propia plenitud, y la búsqueda de esta plenitud es indisociable e indiscernible de la búsqueda de sociedad. Los preceptos que guían la primera búsqueda son, sin distinción posible, los preceptos que guían la segunda.

Pero la teleología o tendencialidad presente en la naturaleza del hombre necesita adquirir una configuración concreta, para poder fundamentar verdaderamente una ética real. Tratándose de la teleología de un ser naturalmente social, esa concreción ha de consistir en el establecimiento de una forma concreta de sociedad. La tendencia a la sociedad, la sociabilidad humana, es natural, pero la sociedad misma no lo es: no lo es, al menos, en el mismo sentido en que decimos que es natural la sociabilidad humana. La sociabilidad no determina naturalmente la forma de ser satisfecha esa tendencia, el modo

de vivirla y actualizarla, es decir, no determina ningún tipo de sociedad. Toda sociedad real ha de ser inventada y definida por el hombre, y esta necesidad es, en el fondo, la raíz de la actividad política. No existe, pues, una sociedad humana natural; sólo existen sociedades determinadas, que son todas ellas creación del hombre, y cuya posible naturalidad no es la que se mide en términos de generación, sino sólo la que se mide en términos de finalización. En rigor, no puede decirse que la familia –por ejemplo– es un tipo de comunidad más natural que la *polis*, sobre la base de la anterioridad y mayor espontaneidad que la familia poseería supuestamente respecto de la *polis*. El carácter natural que una comunidad puede tener no reside en su modo de surgimiento, sino en la forma de plenitud humana que esa comunidad hace posible.

Toda ética –acabada, concreta, practicable– se refiere a un *ethos*: es el conjunto de exigencias prácticas que derivan de un *ethos*. La naturaleza humana –por sí misma y sin más– no constituye un *ethos*, un orden práctico, una forma determinada de vivir y actuar, sino sólo un conjunto de capacidades y finalidades universales, que no definen inmediatamente y por sí solas un modo concreto y práctico de ser vividas. La naturaleza no es ningún estado, situación o condición de vida, y, por esto, toda concepción de un "estado de naturaleza" –por ideal o hipotético que sea– responde siempre a una forma histórica de sociedad. Para que sea posible establecer una auténtica ética, es decir, un conjunto de exigencias o preceptos prácticos, y una caracterización de aquellas cualidades que representan la excelencia en la práctica de aquello a lo que apuntan esas prescripciones, es preciso dar a la naturaleza la forma concreta de un *ethos*. Para que la búsqueda de la plenitud humana pueda formularse en auténticas prescripciones prácticas, es necesario definir una forma concreta para esa plenitud, haciendo así posible su misma búsqueda. Y esa forma concreta de la plenitud humana es siempre la forma que esa plenitud adquiere en el seno de un *ethos* social concreto. Dentro de un *ethos* concreto, como miembro de él, el hombre adquiere la identidad particular –concreción de la genérica identidad humana– según la cual puede ser verdadero sujeto moral: provisto de una responsabilidad delimitada y sometido a las exigencias propias de esa responsabilidad.

El conocimiento de la naturaleza humana en general, y de los fines o bienes a los que esa naturaleza apunta, no es suficiente para articular una ética –o un derecho– con auténtica vigencia práctica. Es cierto que –como afirma Finnis– el *conocimiento* puede ser tenido como un "bien humano básico", y que existen otros bienes que también pueden ser considerados como bienes de ese tipo[31]. Sin embargo, no es suficiente el reconocimiento de la existencia de este tipo de bienes, para establecer una ética o un derecho verdaderamente prácticos. Que el conocimiento, por ejemplo, es un "bien humano básico" es un dato que no nos basta para establecer qué es bueno saber y qué no es bueno saber; a quién corresponde conocer algo y a quién no; cuándo ha de tenerse conocimiento de algo; qué fuente de conocimiento es la apropiada, etc.; es decir, ese dato no es suficiente para dar solución a los problemas verdaderamente prácticos: a los proble-

mas prácticos que, en un *ethos* social, nos plantea el conocimiento. En rigor, no es el conocimiento como un bien en sí lo que incumbe a la ética o al derecho, sino la práctica del conocimiento que es buena o justa en un determinado *ethos* social. El conocimiento sólo plantea problemas prácticos –sólo se convierte en una cuestión práctica– en el seno de un *ethos* o comunidad, por lo que la solución ética y jurídica de esos problemas ha de proceder de lo que sea dicho *ethos*, y no, simplemente, del reconocimiento de que el conocimiento es un "bien humano básico". La medida real de lo bueno respecto del conocimiento o de cualquier otro bien humano, la encontramos dentro de un *ethos* y en función de la identidad o subjetividad particular que un hombre adquiere en ese *ethos*, pues tal identidad es la concreción que adopta, para ese hombre en ese *ethos*, la teleología natural que apunta hacia la consecución de aquel bien.

Toda ética se hace plenamente real mediante la creación de un *ethos* social y, en última instancia, mediante la creación del *ethos* político, en cuanto *ethos* supremo y arquitectónico, que culmina la definición de los que se encuentran integrados en él. La perfección moral –como vimos– consiste en amar, como propio, un bien común y en amarse a sí mismo como miembro de una comunidad. La forma en que sea posible esa perfección dependerá del tipo de bien común y de comunidad que podamos constituir, siendo el bien común político y la *polis* los tipos supremos de bien común y de comunidad que son realmente posibles. La ética –plenamente real y práctica– exige la constitución de la *polis*, y encuentra su realización máxima en la forma de ética política. La ética, como medida de la plenitud a la que tiende la naturaleza humana, se configura realmente según se configure en la práctica la búsqueda de sociedad, que también es natural en el hombre y es condición de aquella plenitud; es decir, la ética se configura según sea la sociedad que realmente le es posible al hombre crear.

Conviene subrayar que aquí nos encontramos ante una dinámica de actualización, similar a la existente entre virtud y prudencia. La relación entre la teleología natural y la constitución de la *polis* –o de cualquier *ethos* social– no es una relación instrumental entre fines y medios, sino la relación entre la condición abstracta y la condición real y práctica de unos mismos fines. La *polis* no es el mero instrumento de unos fines ya planteados con determinación por la naturaleza, sino la actualización de los fines naturales: la condición en virtud de la cual esos fines cobran la determinación en que resultan realmente posibles. La *polis* no limita –ni, mucho menos, obstaculiza– la realización de los fines naturales, sino que, por el contrario, posibilita su realización, al establecer la forma determinada que esos fines necesitan para ser realizables. De la misma manera, la *polis* no limita o restringe el bien común *humano*, sino que, definiendo un bien común político y concreto, hace real la posibilidad de que los hombres –en cuanto ciudadanos– tengan un bien común. La determinación política de los fines naturales y del bien común es un perfeccionamiento de unos y otro, en cuanto que representa su actualización: esos fines y ese bien son más perfectos por ser reales.

Lógicamente, los fines y bienes humanos nos plantean problemas prácticos sólo

cuando, mediante su determinación, se han convertido en fines y bienes practicables; y cuáles sean esos problemas depende de cuál sea esa determinación. La ética, como medida racional de esos problemas prácticos, no puede ser independiente del *ethos* concreto que constituye la determinación que actualiza esos fines y bienes como fines y bienes practicables. Podemos decir que la *physis* que el hombre posee sólo puede ser ejercida, sólo puede ser poseída prácticamente, como *ethos*, y éste es siempre particular y delimitado, siendo su forma suprema la de *ethos* político. La dificultad que quizá podamos tener para comprender esta simultaneidad práctica entre *physis* y *ethos*, procede de la herencia moderna que pesa sobre nosotros. La Modernidad ha concebido lo natural por oposición a lo político, a lo histórico, a todo lo que es, de algún modo, obra del mismo hombre. Todo esto aparece como lo meramente artificial, entendiéndose por artificial lo opuesto y superpuesto a lo natural, que, en consecuencia, es entendido como espontaneidad. Por el contrario, la tradición premoderna no concibió lo natural por oposición a lo histórico, sino –cuando fue posible– por oposición a lo sobrenatural. Para la filosofía de los asuntos humanos, la naturaleza humana era la naturaleza humana en su condición práctica, y esto incluía necesariamente las formas éticas que el hombre se había dado para poder practicar su naturaleza. Esta es la razón de que, por ejemplo, el denominado *derecho de gentes* fuera situado tradicionalmente en el ámbito del derecho natural, y no dentro del derecho civil o positivo. No es extraño que la concepción *naturalista* de la naturaleza humana, la pretensión de encontrar lo natural en algo que fuera previo a toda intervención humana, haya conducido, en la Modernidad, a la crisis del derecho natural. Una naturaleza entendida como espontaneidad y originariedad puras no puede fundamentar ningún derecho ni ninguna ética, es decir, ninguna medida de racionalidad práctica.

Todo lo dicho hasta aquí nos hace percibir claramente la trascendencia de la actividad política. La actividad política es posible y necesaria porque la sociabilidad natural del hombre no determina directamente la forma de sociedad que constituye el cumplimiento práctico de esa tendencia. La actividad política consiste en la acción de constituir y configurar la *polis*, esa forma de sociedad que es suprema y arquitectónica respecto de las demás. Que la *polis* es la forma de sociedad suprema significa que la sociabilidad humana encuentra en la *polis* la forma máxima de su satisfacción o cumplimiento, en cuanto forma verdaderamente práctica, institucional o ética. Como *ethos* supremo y comprehensivo, la *polis* nos aparece como fundamento radical de la ética en la *polis*, como fundamento de esa determinación de la finalidad o plenitud humana, que constituye el contenido de una ética plenamente real y práctica en la *polis*. Por lo tanto, en la acción política, que define y configura la *polis*, nos jugamos cuál pueda ser el contenido, real y práctico, de la ética en la *polis*.

Así como la acción moral en general no se caracteriza materialmente, por versar sobre un contenido particular, sino que se caracteriza por su condición de acción autoconfigurante del sujeto, de acción por la que el propio agente se da a sí mismo una

forma o constitución operativa; de la misma manera, la acción política no se define por ocuparse de una materia determinada, sino por ser la acción autoconfigurante de un sujeto colec-tivo específico: la *polis*. La acción política es a la *polis*, como la acción moral es al hombre individual. Una acción es acción política en la medida en que esa acción posee eficacia configuradora respecto de la *polis*. Lógicamente, habrá acciones que sean más plena y directamente políticas que otras, pero toda acción que afecte de algún modo a la definición de qué sea la *polis*, será una acción política en cierta medida, y será una forma de participación en el conjunto de la actividad política. Una acción que no sea configuradora de la *polis* no es una acción política, aunque se trate de una acción potestativa o gubernativa; qué clase de acción sea, dependerá del tipo de comunidad o *ethos* que esa acción esté configurando: una familia, una empresa, una escuela... Pero, al mismo tiempo, en cuanto que esa comunidad o *ethos* esté integrado en la *polis*, su configuración afectará de algún modo a la configuración de la *polis*, por lo que aquella acción será indirectamente y en algún grado acción política también. Por esto, tal acción será plenamente racional o éticamente correcta si tiene en cuenta la relación entre la configuración de ese *ethos* particular y la configuración del *ethos* político: si tiene en cuenta la dimensión política de una acción que es configuradora de una comunidad que es parte de la *polis*.

La acción moral, por la que el hombre se da a sí mismo una forma operativa o práctica de ser, se realiza siempre en el seno de algún tipo de comunidad y en función de éste. La forma y características de esa comunidad actúan como fuente de la configuración que el hombre pueda obtener en esa comunidad. Cuanto más activa sea la participación del hombre en la formación de su comunidad, más activa será también su propia autoconfiguración en dicha comunidad, es decir, más plena será su acción moral. En sentido pleno, el hombre *se* configura a sí mismo configurando la comunidad a la que pertenece. No existe acción moral individual. La acción moral alcanza su plenitud como acción configuradora de la propia comunidad: como acción gubernativa.

Por lo tanto, la acción moral puede ser entendida como un género respecto de las específicas acciones gubernativas que se refieren a sus respectivas y diferentes formas de comunidad. La acción política, como acción configuradora o gubernativa de la *polis*, no es una acción distinta de la acción moral, sino una especie de ésta, una forma concreta de acción moral. Por esto –como se dijo al principio de este trabajo– la filosofía política no es otra cosa que una especie –la especie superior– de la filosofía moral, pues la experiencia moral se identifica con la experiencia humana de vivir en sociedad. La acción política es la acción moral del ciudadano, la acción moral que es propia del hombre en cuanto miembro y miembro activo de la *polis*: es el modo de autoconfigurarse prácticamente que corresponde al hombre cuya comunidad es la comunidad política. Podemos decir que la acción política es la acción mediante la cual la *polis* se configura a sí misma, porque la *polis* es la misma comunidad de los ciudadanos, que se configuran a sí mismos al darse una determinada forma de vida en común. Si la *polis* es la comunidad

suprema; si la vida política es la más perfecta forma de vida que el hombre puede darse a sí mismo; la acción política resulta ser, entonces, la forma más perfecta de acción moral: configurando la *polis*, el hombre se da a sí mismo su configuración más perfecta. Como ya vimos, la gobernación de la *polis*, la actividad política plena, es la más excelente actividad humana, y la excelencia en esta actividad constituye la forma más perfecta de excelencia o virtud humana. La perfección de la acción moral de un sujeto depende, en cuanto acción, del carácter activo de la participación de ese sujeto en su comunidad; y, en cuanto moral, de la calidad de esa comunidad, configurando la cual, el sujeto se configura a sí mismo. La acción política, como acción configuradora de la comunidad más perfecta, es la forma más plena de acción moral. Ser un ciudadano virtuoso, ser activamente excelente en la vida política, constituye la más perfecta configuración operativa que el hombre puede darse a sí mismo.

Esto es lo que justifica radicalmente la obligación política, la obligación moral que el ciudadano tiene para con la *polis*. La comunidad política puede obligar moralmente al hombre, en la medida en que la *polis* es condición de la perfección moral del hombre y, en concreto, de la perfección moral más acabada: la excelencia en la actividad o vida más excelente. Y esto mismo es lo que también fundamenta radicalmente el valor y la apreciación de la participación política. Apreciar la participación activa en la vida política, sólo tiene verdaderamente sentido, si tiene sentido moral: si representa el acceso a una forma superior de plenitud humana, moral. Si no es así, si la participación política se valora por razones estratégicas y de defensa de intereses particulares, entonces esa valoración encierra un cierto sinsentido, pues se está apreciando la participación en la *polis*, como modo de preservar una forma de vida y de plenitud privadas, cuya integración política se intenta evitar; en términos generales: se busca participar en una comunidad para poder mantenerse al margen de ella. Estas dos maneras de entender y valorar la participación política son las que caracterizan, respectivamente, al republicanismo cívico y al liberalismo. En el fondo, sólo el republicanismo reclama auténtica participación política, que implica competencias, tanto como responsabilidades y exigencias políticas. Lo que, estrictamente, reclama el liberalismo, es sólo protección jurídica frente a la acción política. La ilusión liberal consiste, en último término, en que la acción política no sea necesaria: que la configuración política sea el precipitado espontáneo del libre ejercicio de derechos individuales.

El liberalismo no percibe que los factores a partir de los cuales quiere hacer germinar la *polis* –derechos, libertades e intereses individuales–, suponen siempre la presencia de la *polis* y están definidos por un determinado marco político. Por su parte, el tradicionalismo o conservadurismo no percibe que la determinación de la *polis* es siempre una decisión humana, el fruto de la acción política: de la acción del hombre en cuanto ciudadano. Sólo la perspectiva republicana parece reconocer plenamente y dar razón acabada de estas dos realidades: que, en la *polis*, lo humano está configurado políticamente, y que la configuración de la *polis* es una acción humana[32]. Estas dos

realidades no son otra cosa que los dos aspectos de la acción política como acción moral: *acción* que define el ser de la *polis* y, de este modo, *configura* el modo de ser del propio ciudadano. Sólo cuando se percibe con claridad que decidimos nuestro modo de ser y vivir al decidir el modo de ser de la *polis*, se está comprendiendo en toda su hondura y alcance la auténtica realidad política. Sólo entonces se está entendiendo acabadamente qué significa que una sociedad es una sociedad política. Una sociedad política es una sociedad que se autoconfigura activamente, y cuya configuración nunca es definitiva, por lo que la actividad que ella misma instaura y formaliza es también la actividad de su constante reconfiguración.

5. ¿CABE UN JUICIO ÉTICO SOBRE LA "POLIS"?

Puede parecer que las reflexiones precedentes implican un serio problema: la imposibilidad de juzgar éticamente la *polis*, ya que la ética ha quedado situada dentro de la misma *polis*: ha quedado –podemos decir– *politizada*. Los ámbitos prácticos menores pueden ser juzgados en función de la comunidad política, ya que ésta los integra dinámicamente en la realización del bien común político, que es un bien superior al bien común de cada uno de esos ámbitos. Pero este criterio ya no es aplicable a la misma *polis*, pues ella constituye el *ethos* supremo, y sus exigencias prácticas constituyen la ética culminante, la ética política. Si toda ética supone la existencia de un *ethos*, no parece fácil poder juzgar la corrección o incorrección del *ethos*, cuando se trata del *ethos* supremo. Si la acción política es la acción de constituir y definir el *ethos* político, la acción política aparece con una cierta precedencia respecto de la ética: de esa acción dependerá el contenido que pueda tener la ética en la *polis*.

A pesar de las apariencias, los elementos necesarios para elaborar la solución de este problema, se encuentran en las mismas ideas que hemos venido desarrollando. En primer lugar, en esas ideas encontramos las bases para una correcta comprensión del problema mismo; la cual constituye la primera condición para poder solucionarlo acertadamente. El problema en cuestión no consiste en la dificultad para contrastar el *ethos* político con un cuerpo de exigencias humanas o morales, supuestamente universal en tiempo y espacio, con un contenido total y definitivo, y que fuera cognoscible comprehensivamente de una vez y para siempre. Esa dificultad no es un problema –real, humano– porque la posibilidad de una contrastación en esos términos no existe. Como todo conocimiento, el conocimiento que el hombre puede tener de las exigencias morales –prácticas– que su naturaleza le plantea, se basa en la experiencia: en la experiencia que el hombre, en el momento presente y hasta ese momento, ha podido tener de la práctica de su naturaleza, de su naturaleza puesta en práctica. Y esta práctica de su naturaleza, la determinación material de lo que resulte ser la naturaleza puesta en práctica, depende de las formas de sociedad, de las formas de *ethos*, que los hombres hayan sido capaces y hayan tenido necesidad de constituir. La naturaleza humana se pone en práctica –como naturaleza *humana*– cuando los hombres se ponen a hacer algo juntos, en común; es entonces cuando esa naturaleza nos plantea exigencias prácticas o morales: las exigencias de hacer algo –de vivir, en definitiva– en común con *otros hombres*. Que el hombre es social por naturaleza, implica que el hombre sólo puede tener experiencia de su auténtica naturaleza en sociedad. Pero esto implica, a su vez, que la experiencia que el hombre pueda tener de su auténtica naturaleza –lo que pueda conocer de ella como capacidad y exigencia– dependerá del modo de sociedad que tenga, que necesite y pueda adoptar. Las exigencias que se le presenten y de las que tenga noticia, siempre serán las exigencias de lo que esté haciendo con otros.

El conocimiento práctico o moral puede ciertamente incluir el conocimiento de

principios universales; pero esos principios y la comprensión que se tenga de ellos serán siempre el fruto de una reflexión sobre las exigencias prácticas experimentadas en los modos reales de obrar y vivir en común. En otras palabras: la comprensión que el hombre tenga de su teleología natural dependerá de la experiencia que tenga de esa teleología; es decir, dependerá de las determinaciones prácticas de esa teleología, que tenga a disposición: de las determinaciones éticas –*ethoi*– de la teleología o plenitud humana, en virtud de las cuales, y según las cuales, ese hombre pueda practicar, realizar o satisfacer dicha teleología o plenitud. A partir de las finalidades y formas de plenitud concretas, que el hombre encuentra ante sí en la práctica, el hombre puede elaborar un concepto de los fines a los que su naturaleza tiende.

Pero, por otra parte, aquellos principios universales no son, por sí mismos y sin más, auténticos criterios prácticos: medidas suficientes –suficientemente prácticas– de la acción real, de la acción *éticamente* real: acción en un *ethos*. Es decir, esos principios no constituyen todavía una ética verdadera: una ética real, concreta y práctica, cuyo contenido tenga verdadera vigencia práctica. Esos principios, para ser practicables, necesitan *encarnarse* en la expresión de una exigencia práctica de un *estar haciendo algo en común* real. Para ser practicables, esos principios necesitan decir algo más que lo que dicen por sí solos, como puros principios universales. Y esta expresión adicional, esa encarnadura, la adquieren al incorporarse a un *ethos* concreto y definido. Es entonces, cuando queda constituida una verdadera y acabada ética. Los principios universales que el hombre puede concebir reflexionando acerca de su experiencia ética –a partir de las exigencias prácticas que encuentra en los *ethoi* reales en que participa–, necesitan volver a incorporarse en *ethoi* reales, para poder tener eficacia práctica. Y esta necesidad es tanto mayor, cuanto mayor sea la universalidad de esos principios, es decir, la distancia o desvinculación de esos principios respecto de cualquier *ethos* o conjunto de *ethoi*.

Lo mismo cabe decir respecto de la comprensión de la teleología humana. El concepto de los fines de su naturaleza, que el hombre pueda alcanzar desde la experiencia de fines concretos y reales, necesita volver a traducirse en una forma particular de plenitud, en unos fines concretos y reales, para que tal concepto pueda tener alguna relevancia práctica.

Este proceso que va desde la experiencia acumulada y disponible, hasta la elaboración de algún principio o concepto universal que, al mismo tiempo, es relativo a las posibilidades que encierra esa experiencia, es el proceso que Aristóteles denomina *epagoge*, como bien ha recordado MacIntyre. La forma ideal y preceptiva de una determinada realidad es obtenida del análisis correcto de las realizaciones particulares y, cada una de ellas, diversamente defectivas, de ese tipo de realidad. La corrección de ese análisis estriba en saber captar el principio característico que está implícito en esas realizaciones a pesar de los diversos defectos de cada una de ellas. El concepto o forma ideal se extrae de lo que se encuentra ya presente en esas realizaciones imperfectas, al captar su principio característico y, correlativamente, detectar, como tales, lo que son

imperfecciones[33]. No se trata de una pura inducción, ni de una simple estadística, sino de una comprensión *inteligente –intus legere–* de lo que está ante nuestra vista, realizado particular y defectivamente. Por esta razón, Aristóteles, que recopiló y estudió una amplia serie de constituciones políticas, advierte, contra las pretensiones de los sofistas, que no es suficiente reunir las leyes mejor reputadas para saber acerca de las cosas políticas y legislar bien, sino que hace falta además inteligencia y saber juzgar acertadamente[34]

Pero este proceso –por una parte– es siempre rectificable y enriquecible, en función de las realizaciones particulares que tengamos a disposición, y de la calidad de esas realizaciones. Y –por otra parte– ese proceso es insuficiente e incompleto como conocimiento moral. El universal obtenido mediante la *epagoge*, ha de ser vertido o encarnado en un modo real y concreto, para completar así su validez práctica. Es preciso volver a realizar particularmente ese universal, y esta realización se lleva a cabo en la forma de un *ethos* concreto, o de una exigencia práctica de un *ethos* concreto. Esta realización supone, lógicamente, la posibilidad real de dicho *ethos*. Sigue siendo necesario, por tanto, constituir un *ethos* real, para disponer de una auténtica ética. En último extremo, la contrastación que es posible y necesaria –en lo que consiste el problema en cuestión– es la contrastación entre un *ethos* y un *ethos* mejor, entre una *polis* y una *polis* mejor. La *polis* puede ser juzgada éticamente desde la posibilidad real de una *polis* mejor, es decir, desde lo que sería la ética de una *polis* mejor, realmente posible.

Este juzgar éticamente la *polis* desde la posibilidad real de una *polis* mejor; este trascender las deficiencias de la *polis* presente mediante la posibilitación de una *polis* mejor, no es otra cosa sino la tarea o aportación propia de la virtud, de la virtud política. Es la virtud política lo que nos capacita para, en primer lugar, llevar a cabo una correcta *epagoge*, que nos proporcione una captación perfeccionada de lo que sea el principio característico de la *polis* en cuanto tal, a partir de la *polis* presente; y para, en segundo lugar, llevar a cabo una nueva realización particular de ese principio, que –tanto por el principio que realiza, como por el modo de realizarlo– represente una realización particular –una *polis*– mejor que la anterior. La *polis* sólo puede ser juzgada por la virtud política. La virtud política es la excelencia en la actividad o forma de vida que la *polis* constituye. Esa excelencia –claro está– será relativa a la forma que, para esa actividad, la *polis* presente defina; pero esa excelencia establece dicha actividad en un nuevo y más perfecto nivel de actualización, desde el cual puede juzgarse el modo ordinario de actualización que corresponde a la actual forma institucional de esa actividad: a la *polis* actual.

Como ya vimos anteriormente, nos ponemos a hacer algo –a vivir– en común, para ser más felices, para obtener mejores bienes al obtenerlos como bienes comunes. Es esta actividad común lo que nos plantea la necesidad de ser mejores moralmente, de ser virtuosos, y la manera concreta de serlo, el tipo de virtudes que hacen falta. Ser mejores

es siempre ser mejores en algo y para algo. La virtud se ordena a la preservación y perfeccionamiento de la comunidad que hace necesaria la misma virtud. Ser virtuosos es lo que nos capacita para ese perfeccionamiento, para la transformación del inicial *ethos* común en un *ethos* mejor y más felicitario. La virtud constituye un progreso en el conocimiento y realización –en el conocimiento práctico– de aquello mismo que empezamos a hacer juntos, y de lo que surgió la necesidad de ser virtuosos. La virtud posibilita la mejora del *ethos*, detectando las deficiencias institucionales que el *ethos* actual presenta a la misma actividad para la que el *ethos* fue creado: detectando las deficiencias del *ethos* como realización particular del principio característico de ese mismo *ethos*. La virtud o excelencia nos proporciona una comprensión más profunda de esa actividad, y así nos capacita para detectar esas deficiencias. A su vez, el *ethos* mejorado hará institucionalmente posible una forma superior de excelencia en esa actividad.

Podemos considerar la ley como la expresión prescriptiva de la forma institucional de una actividad y, en concreto, de la actividad o vida política. Pero la ley –como también quedó indicado– tiene una función propedéutica de cara a la virtud. La ley nos permite conocer y obrar lo bueno –aquella actividad– antes de que poseamos la virtud correspondiente. La ley es necesaria porque, para adquirir la virtud, tenemos que empezar por practicar la actividad que es objeto de esa virtud. Pero la virtud entraña una comprensión más profunda del bien o actividad que la ley prescribe, una apreciación más aquilatada del valor y sentido de lo que ya estábamos haciendo al cumplir la ley. Por esto, la ley no es la medida perfecta de lo que ella misma prescribe, sino que lo es la virtud; y, por consiguiente, es la virtud lo que nos capacita para perfeccionar la ley "desde dentro" de ella misma, desde dentro del marco institucional que la ley expresa. En el caso de la *polis* –de la ley política–, el perfeccionamiento no puede llevarse a cabo "desde fuera", como sometimiento de la *polis* a las exigencias de un *ethos* superior y de su expresión normativa, porque la *polis* es el *ethos* supremo. Su perfeccionamiento y enjuiciamiento sólo puede realizarse "desde dentro", como profundización en el discernimiento de las mismas exigencias de la *polis* en cuanto *polis*: sólo puede realizarse desde la virtud política. Y esta virtud es, sobre todo, prudencia política, que incluye la acertada ponderación de las posibilidades reales. Sólo una *polis* mejor y realmente posible sirve de instancia crítica suficiente para una *polis* presente. Un enjuiciamiento externo de la *polis*, que no es un dictamen de la prudencia política, sólo puede representar un pronunciamiento utópico e idealista sobre lo que la *polis* debería ser.

En cualquier ámbito, siempre hace falta una base institucional o normativa para adquirir la virtud. Como afirma Taylor, tanto el niño, como el extranjero, aprende inicialmente *lo* que hay que hacer u omitir en un contexto que es novedoso para él; sólo más tarde, comprende el porqué de ese proceder, su significación moral, el valor o bien encarnado en ese modo de comportamiento; y con esta comprensión más profunda, desvincula, en cierta medida, la promoción de ese bien de la materialidad de ese proceder

determinado, siendo así capaz de hacer excepciones, de descubrir nuevos casos para la práctica de dicho bien, y, en definitiva, de ser prudente[35]. Podemos añadir que esta comprensión más profunda hace al sujeto capaz de ser prudente, porque, en el fondo, esa comprensión significa cobrar conciencia de la conexión práctica que existe entre ese modo de comportamiento y el bien común que está en juego en ese contexto novedoso, siendo esta conexión aquello en lo que descansa el valor moral de tal comportamiento. Con esta conciencia, el sujeto pasa a velar por el bien común, es decir, a ser *providente*.

Lo mismo parece estar diciendo –y con mayor radicalidad– Tomás de Aquino, al sostener que ningún intelecto humano puede pasar al acto si no es por otro intelecto que ya esté en acto, es decir, por la intervención de un maestro[36]. La adquisición de las cualidades activas –cognoscitivas o morales– propias del hombre, requiere, como punto de partida y apoyo, la presencia de una forma y de un nivel previos de actualización de esas cualidades; y el alcance de aquella adquisición depende, lógicamente, de la calidad de esa forma y de ese nivel previos.

Necesitamos, pues, contar con unas cualidades ajenas, con unas leyes, con unas formas institucionalizadas y, en definitiva, con un *ethos*, para poder alcanzar la virtud –en la medida y forma que esa base objetiva permita–, que nos capacitará, a su vez, para reformar ese mismo *ethos* inicial. La virtud nos hace capaces de una interpretación más rica del mismo *ethos* que ha hecho posible la virtud, de una apreciación más honda y penetrante de lo que ya veníamos haciendo, descubriendo así nuevas exigencias, que el no virtuoso ignora. Esas exigencias son los requerimientos que al *ethos* presente plantea la forma y nivel nuevos que, para la actividad que dicho *ethos* institucionaliza, se han hecho posibles merced a la virtud.

De algún modo, toda comunidad busca directa y principalmente su bien común, y procura la virtud de sus miembros en orden a este bien, como condición de su realización y mantenimiento. En el marco de la *polis,* esto sólo puede afirmarse absolutamente respecto de la *polis* misma, pues ésta constituye el *ethos* supremo, cuyo bien común es el bien común supremo: los miembros de la *polis* no están orientados, a través de su pertenencia a la *polis*, a participar en un *ethos* que fuera superior. Respecto de la *polis*, se cumple acabadamente lo que puede afirmarse en general: que ser virtuoso o bueno moralmente, consiste en ser buen miembro de una comunidad. La virtud cívica o política es necesaria porque en la *polis* se encuentran integradas una pluralidad de formas sociales menores, cuyos respectivos bienes comunes pueden adquirir, en cualquier momento, primacía ante la afectividad del ciudadano, anteponiéndose subjetivamente al bien común político. Y la virtud que es necesaria en la *polis* –la virtud que es virtud cívica o política– es aquella que nos capacita para realizar y preservar la correcta integración política de esas comunidades menores y sus respectivos bienes.

La *polis*, pues, busca la virtud de sus miembros en orden a la *polis* misma: la virtud que busca es la virtud del buen ciudadano. Pero esto no significa una burda

instrumentalización política de la virtud, en el sentido de una torpe acomodación del florecimiento humano a las perentorias necesidades de la estabilidad política. Porque la virtud misma y, más en concreto, la virtud que la *polis* busca y procura, es precisamente lo que nos hace capaces de enjuiciar la *polis* y reformarla. La virtud política es el verdadero antídoto –y auténticamente práctico– del conservadurismo esclerotizante, tanto como del utopismo revolucionario. En verdad, el fomento de la virtud política es algo de lo que huyen y que intentan evitar, tanto el conservador inmovilista, como el demagogo revolucionario.

Tengamos en cuenta que estamos hablando de la virtud política, es decir, de la excelencia en aquella actividad que es, precisamente, la actividad configuradora de la *polis*. Que la virtud o excelencia que se alcanza en un *ethos* nos faculta para mejorar ese mismo *ethos*, es algo que se cumple en el *ethos* político especialmente y, quizá, máximamente. Porque la acción plenamente propia de ese *ethos*, que le da su contenido y carácter, es la acción política, la acción de configurar y reconfigurar constantemente el *ethos* político. Y esta dimensión configuradora es, precisamente, lo que hace que la acción en la *polis* –como acción política– sea acción *plenamente*. En esto se distingue, quizá, la acción política de la acción lúdica. En el juego, la acción e, incluso, la excelencia en esa acción, no conduce a la redefinición de aquello en que consiste el mismo juego. El juego sí constituye un universo cerrado sobre sí mismo, dentro de cuyos límites fijos se desarrolla la acción. La *polis*, en cambio, es un universo limitado pero abierto: abierto a su propia redefinición, pues la acción que se desarrolla *en* ese universo es también una acción que versa *sobre* ese mismo universo.

La posibilidad de enjuiciar y mejorar la *polis* descansa, pues, en la virtud o excelencia que corresponde a la ética política, que se demuestra, así, como la forma ética suprema: como la ética que se refiere a la forma más elevada y perfecta de acción moral: la acción política. Buscar la crítica y el perfeccionamiento de la *polis* por una vía que no sea la misma acción política y su correspondiente excelencia –la excelencia que pueda alcanzar en el *ethos* político presente– conduce, precisamente, a imposibilitar la acción política y su excelencia: la virtud política. Tal búsqueda será siempre una búsqueda de la perfección política "desde fuera" de la misma *polis*; y las modalidades que esa búsqueda puede adoptar son fundamentalmente dos, que ya hemos analizado: la técnica y la utopía.

Si la perfección de la *polis* puede ser juzgada desde el contenido de un saber técnico universal, desde el saber del experto, que observa la *polis* como una materia sobre la que aplicar sus habilidades apolíticas; la virtud política, entonces, se hace innecesaria: no hace falta virtud ciudadana en los ciudadanos, pues el perfeccionamiento de la *polis* no depende de esa virtud. En último extremo, la virtud deja de ser una cuestión política: la *polis* –como cualquier institución– no presta atención a aquello que no necesita. En este caso, enjuiciar la *polis* no consiste en contrastar la *polis* actual con esa *polis* mejor y realmente posible que la virtud política proporciona, es decir, con esa *polis* que sería la institucionalización posible del nuevo nivel de perfección al que la virtud política ha

elevado la actividad política que, hasta ahora, estaba institucionalizada por la *polis* actual. Ese enjuiciamiento consiste, en este caso, en contrastar la *polis* presente con unos requisitos fijos y objetivos, que pueden ser conocidos al margen por completo de la virtud política e, incluso, de la condición de ciudadano. Realizar bien ese juicio exige únicamente adquirir esos conocimientos técnicos, y esto –por ser una tarea meramente cognoscitiva– está también al alcance, efectivamente, de cualquiera que formara parte de una "nación de demonios". La pretensión de convertir el enjuiciamiento de la *polis* en una cuestión técnica, es indisociable de la pretensión –consciente o no– de hacer de la *polis* una estructura que no necesite procurar la moralización del hombre.

Lo mismo cabe decir de la utopía, como conocimiento de un modelo perfecto y universal, desde el que se juzga la calidad de la *polis* presente. Este juicio –como en el caso anterior– sería universal en su alcance, y definitivo en su validez. Adquirir la capacidad para emitir este juicio –alcanzar el conocimiento del parámetro definitivo con el que medir toda *polis* real– nos eximiría de la virtud política. Como ya vimos, la perfección del orden político platónico implicaba la despolitización de ese mismo orden: la acción política quedaba suspendida, porque ninguna acción configuradora de la *polis* podía ser ya perfectiva para ésta. En consecuencia, la virtud política, la excelencia en la acción política, tampoco es necesaria; ni siquiera es posible. Platón busca la perfección total de los dos elementos de la política: el orden común y la virtud personal; pero con ello, elimina la política misma, porque ésta –como vida política– está constituida por la conexión activa entre esos dos elementos[37]. La paradoja estriba en que, en su perfección total, *polis* y virtud son incompatibles. *Polis* y virtud sólo son posibles, al unísono, entrelazadas en una dinámica de recíproco perfeccionamiento, siempre susceptible de progreso. Una *polis* perfecta, o el conocimiento perfecto de lo que toda *polis* debería ser, imposibilita la virtud política, pues deja a ésta sin objeto.

Desde esta perspectiva, cobra luz una afirmación aristotélica, un tanto paradójica a primera vista, y que con frecuencia es pasada por alto. En el régimen mejor –dice Aristóteles– todos han de tener la virtud del buen ciudadano, pero es imposible que tengan la virtud del hombre bueno, "ya que no es menester que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta"[38]. Recordemos que la virtud del hombre bueno resultaba ser la virtud del gobernante o del ciudadano en cuanto gobernante, es decir, la virtud del que ejerce la acción política plena: la virtud política. En la ciudad o *polis* perfecta, no es posible adquirir esa virtud, pues en dicha *polis* no es necesaria, ya que, al ser perfecta, no exige la tarea gubernativa o política de velar constantemente por su mejor reconfiguración. La *polis* perfecta sólo exige y posibilita la virtud del buen ciudadano: la virtud de quien obedece y cumple los dictados de una *polis* que, por ser ya perfecta, sólo es susceptible de obediencia.

Pero, considerado el asunto en su radicalidad, cabe añadir que una *polis* perfecta, o una configuración fija y definitiva de la *polis*, no sólo haría imposible la virtud política,

sino que, en última instancia, haría imposible todo tipo de virtud. En cada *ethos*, comunidad o institución, la excelencia en la actividad correspondiente implica la reconfiguración de ese contexto o marco institucional. Pero si tales contextos están integrados en la *polis*, su reconfiguración exige la reconfiguración de la *polis* también, para que aquéllos puedan seguir albergados en ésta. Una *polis* que fuera fija, de algún modo cristalizaría toda forma de excelencia humana que pudiera darse en su interior. Y ese fijismo político puede consistir tanto en un tipo de *polis* ya realizado, como en un conocimiento, fijo y definitivo, de los requisitos a los que toda *polis* debe amoldarse: esta adecuación de cada *polis* a esos requisitos, no pasaría de ser una tarea meramente técnica.

Si el perfeccionamiento de la *polis* no es el objeto –como conocimiento y realización– de la virtud política, la virtud se hace imposible en la *polis*. La cuestión política es la cuestión acerca de cómo debe ser la *polis* para que la vida humana sea digna, y cómo tiene que ser el hombre para que sea posible –descubrir y realizar– una *polis* así[39]. Una *polis* correcta dignifica la vida humana, y esa dignidad reside máximamente en la capacidad del hombre para procurarse una *polis* correcta. La pretensión de poseer un parámetro universal con el que juzgar la validez de todo *ethos* político, y que podamos adquirir al margen de la excelencia o virtud política, responde al deseo de disponer, para los asuntos humanos, de una seguridad y certidumbre que no corresponde a esos asuntos. La consecuencia de esta pretensión no puede ser otra que la inhabilitación del hombre para habérselas adecuadamente con los asuntos que le son más propios.

Por aporético que pudiera parecer al principio, ahora podemos sostener con acabada inteligencia de ello, que la politización de la ética –que la *polis* sea el fundamento de la ética en la *polis*– no impide la moralización de la política, sino que, por el contrario, la posibilita, siendo esa moralización el sometimiento de la *polis* al juicio de la virtud política.

6. ACCIÓN POLÍTICA E INSTITUCIÓN

Lo que acabamos de considerar se fundamenta en algo que, ciertamente, ha sido mencionado, pero que exige un poco más de atención. Me refiero a la naturaleza institucional de la *polis*. La *polis* puede ser entendida como una institución de instituciones; la vida política es vida institucional. Lo que da contenido real y práctico a la vida política, no son ideas o valores en su formulación absoluta, sino las formas concretas en que tales ideas o valores han sido institucionalizados. Por esto, el juicio sobre la *polis* no puede hacerse en función de valores universales y absolutos, sino desde la posibilidad real de nuevas formas institucionales.

Una institución viene a ser como el órgano que funcionaliza una idea –un bien, un valor, una aspiración–: convierte a esa idea en un contenido práctico, dotado de regularidad y estabilidad, que resulta así accesible tanto activa como pasivamente: para participar en su realización, y para disponer de su provisión. Una idea se hace practicable al traducirse en una institución, en un orden práctico: en una forma articulada y normalizada de acción conjunta. Por tanto, una idea es realmente incorporada a la vida de una *polis* –es convertida en contenido de esa vida– cuando es institucionalizada y traducida –mediante esta institucionalización y según ella- en acciones concretas que son integrantes de esa vida. Lo que sea la vida de una *polis*, las acciones o actividades que la compongan, depende de las instituciones de las que esté provista esa *polis*: de su número, tipo y calidad.

En sentido estricto, sólo forman parte de la vida de una *polis* –y de cualquier clase de sociedad– aquellas acciones que pueden ser desarrolladas de manera estable y regular. Una acción extraordinaria, aunque pueda producirse en un momento determinado, no pertenece ni caracteriza a la vida de una *polis*. Las acciones que integran realmente la vida de una *polis*, las que son habituales y normales en ella, son las acciones que corresponden a las instituciones presentes en esa *polis*. Precisamente, lo que hace una institución es transformar lo que sería una acción extraordinaria, en una acción ordinaria y regular. Respecto de la Grecia antigua, Hannah Arendt dice que la *polis* proporcionaba, a las acciones nobles y honrosas, testimonio y memoria públicas, sin necesidad de contar con el talento extraordinario de un Homero[40]. La *polis* era la institucionalización de la memoria colectiva, la funcionalización del recuerdo: el monumento. Las instituciones –como señala Rafael Alvira– actúan en la *polis* de manera similar a como los hábitos operan en el hombre: potencian su actividad, dan firmeza y estabilidad a su dinamismo[41].

Lo que compone y caracteriza la vida de una *polis* son aquellas acciones o actividades que pueden realizarse en ella sin necesidad de una energía extraordinaria, de un esfuerzo insostenible. Estas acciones son aquellas para las que está facultada una *polis* mediante sus instituciones, y por esto podemos decir que la naturaleza –o el carácter– de una *polis* consiste en el cuerpo de instituciones de que está dotada. Las

instituciones son los principios activos de las acciones que podemos encontrar presentes de manera ordinaria en el seno de una *polis*. En consecuencia –recordando lo dicho anteriormente–, la excelencia que es posible alcanzar en una *polis* es aquella que corresponde a las acciones institucionales presentes en ella, es decir, a las acciones que pueden ser reiteradas fácilmente. Si la virtud supone la repetición de actos semejantes, la virtud es siempre una excelencia situada institucionalmente.

La acción política, como acción configuradora de la *polis*, consiste, por lo tanto, en una acción institucionalizadora, en creación de instituciones. La acción política define la naturaleza de la *polis*, dotando a ésta de instituciones nuevas o reformando las que ya posee. Correlativamente, una idea política –que inspira una acción política– sólo es verdaderamente una idea política, si resulta ser una idea institucionalizable: objeto de una acción institucionalizadora. Toda idea –dice Bernard Crick– busca su institucionalización, y toda institución encarna una idea[42]. Pero mientras una idea no sea institucionalizable, esa idea no es una auténtica idea política. La imposibilidad de institucionalizar una idea puede ser absoluta, o solamente temporal. Es posible que una idea que no era institucionalizable, pase a serlo posteriormente. Pensemos, por ejemplo, en la idea del *Totus Orbis* de Francisco de Vitoria. Esta idea, por una parte, expresaba un universalismo que no era ya el universalismo cristiano, institucionalizado en la forma medieval de la *Christianitas*. Pero, por otra parte, ese nuevo universalismo estaba, en aquel tiempo, bastante lejos de poder ser institucionalizado. Es ahora cuando ese universalismo ha alcanzado algún grado de institucionalización, en la forma de un foro estable de diálogo y concertación entre la casi totalidad de los estados existentes en el Orbe, y que llamamos O.N.U. De todas formas, cabe cuestionar que esta institución internacional –y las demás surgidas en torno a ella– responda al verdadero contenido de aquella idea de Vitoria, por mucho que el nombre de este Maestro de Salamanca sea celebrado en el ámbito de esas instituciones. El único universalismo real y operativo es aquel que resulta efectivamente institucionalizado.

La acción política es acción institucionalizadora, pero, por otro lado, es también acción institucionalizada. En general, la *polis* misma es la institución de la acción política, pues la vida de la *polis* es su constante autoconfigurarse, a través de las actividades habituales de las instituciones que la integran. La vida de la *polis* es vida política. Pero, además, la *polis* se provee de instituciones más específicamente políticas, que encauzan y regularizan las acciones que son más plena y directamente configuradoras de la *polis*. Estas instituciones especialmente hacen que las acciones políticas constituyan una auténtica *vida* política: una actividad estable y formalizada; y caracterizan esa vida política. La *polis* se autoconfigura dotándose de las instituciones que dan estabilidad y forma regular a su misma acción de autoconfigurarse. Sin estas instituciones, sería difícil que la configuración de la *polis* formara parte del contenido de lo que es vivir en la *polis*, de la forma de vida que la *polis* constituye: se trataría, en último extremo, de una vida *en* la *polis* que, por no ser vida política, no sería la vida *de* la *polis*. De la existencia y

carácter de esas instituciones dependerá el grado y el modo en que la vida en la *polis* sea también vida política, actividad configuradora de esa misma vida.

Una acción política extraordinaria, carente de forma institucional, una acción, por ejemplo, revolucionaria, es acción política sólo en cuanto que recae sobre la *polis*, pero no lo es en cuanto parte de la vida política de la *polis*: esa acción política tiene a la *polis* por objeto; pero no, por sujeto. La acción plenamente política es la acción que versa sobre la *polis* y es llevada a cabo políticamente, como actualización del carácter autoconfigurador de la vida de la *polis*. Si la acción política por antonomasia, la acción estricta y máximamente política, fuera la acción que tiene lugar sólo en la situación extraordinaria, en el momento de la excepción –como sostiene Carl Schmitt, en sintonía con el Maquiavelo de *El Príncipe*–, entonces, la acción política no podría, en rigor, formar parte, y parte esencial, de la vida en la *polis*; no sería posible hablar de vida política. Por el contrario, la acción política extraordinaria es defectuosamente política en tanto que extraordinaria. Por esto, esa acción, su modo y su sujeto son necesariamente transitorios y provisionales, y están llamados a ser sustituidos por una forma institucionalizada de acción política. La acción política extraordinaria, en la medida en que es política –que versa sobre la *polis* y la configura– se elimina a sí misma como acción extraordinaria, pues su intervención produce un grado de institucionalización para la sucesiva acción política. Si no produjera ese grado de institucionalización, tal acción no sería política ni siquiera objetivamente. El sentido en el que la acción extraordinaria es acción política –objetivamente– resulta incompatible con el aspecto de esa acción, según el cual tal acción no es política. Es evidente que, por ejemplo, una revolución institucionalizada es algo totalmente imposible: es una contradicción.

Las instituciones hacen posible la estabilidad de determinadas actividades, al llevar a cabo esa función de descarga que ya hemos mencionado. Al descargarse de la responsabilidad directa sobre el todo, cada institución desempeña establemente una función parcial, para lo cual sólo se necesita un esfuerzo ordinario, que resulta mantenible. En la *polis* –a semejanza de lo que ocurre en el hombre singular–, es posible realizar actividades habituales si en cada sujeto, momento y acción no está en juego completamente la totalidad de la *polis*. Pero esa descarga es siempre recíproca: cada institución, para hacerse posible, se descarga de la totalidad, y esa institución, a su vez, representa una descarga para –por decirlo así– el resto de la *polis*, que puede así prestar atención a otras actividades y, en definitiva, crear otras instituciones. Las instituciones se descargan recíprocamente y, por ello, se definen correlativamente. En definitiva, el conjunto de instituciones es el modo articulado en que se hace posible, con estabilidad y normalidad, la atención a la totalidad de la *polis*.

Las instituciones se definen correlativamente. Como marco institucional supremo, la *polis* condiciona y hace posible las formas de institucionalización que se dan en ella. La institución familiar en la *polis* –como ya ha sido apuntado– no es lo mismo que la forma institucional que pudieran adoptar, fuera de la *polis*, los vínculos genealógicos y de

sangre. La creación de instituciones diferentes para la actividad laboral, educativa, judicial, etc., que sitúa estas actividades fuera del ámbito familiar, es posible en virtud de la *polis*. Dentro de la *polis*, y mediante esas nuevas instituciones, la familia es descargada de ciertas actividades o funciones y es, de este modo, redefinida correlativamente a la definición de aquellas instituciones. La diferenciación institucional es el fundamento de la diferenciación de las actividades mismas. Por lo tanto, podemos decir que todas las instituciones y actividades presentes en la *polis* son *radicalmente* –por su existencia y/o su consistencia– instituciones y actividades políticas. La *polis* es integradora de todas estas instituciones y actividades porque es la misma *polis* la que las hace posibles, como fruto del despliegue institucional a lo largo del cual la *polis* se articula.

Ya hemos analizado las deficiencias de todo intento de concebir genéticamente la *polis*. En no pocas ocasiones se describe la *polis* como el resultado de la agrupación o asociación de formas sociales previas, queriendo evitar con esto el puro atomismo de un contrato entre individuos. Es cierto que también Aristóteles menciona la *polis* como una unión de casas y aldeas, en las primeras páginas de la *Política*. Pero tal forma de describir la *polis* consiste, efectivamente, en una *descripción*, y no en una *definición*: se describe el itinerario presumible de la aparición de la *polis*. En el texto aristotélico, la secuencia casa-aldea-*polis*, más que expresar una sucesión de adiciones, parece significar una serie de sustituciones. La *polis* sustituye a las formas sociales que pudieran precederle, porque las comunidades que ahora son parte de ella, aunque conserven quizá la denominación anterior –casa, tribu, *gens*– no consisten en lo mismo que antes de existir en la *polis*. Esta diferencia entre descripción y definición, entre adición y sustitución, permite explicar que Aristóteles, inmediatamente después de relatar ese itinerario que culmina en la *polis*, afirme que ésta es "por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte"[43]. La *polis* es causa y fundamento de la naturaleza de lo que existe en la *polis*, formando parte de ella. En otro lugar, señala que una medida que resulta útil para democratizar la *polis*, es crear nuevas tribus y fratrias[44]. Las comunidades que forman parte de la *polis*, aun cuando conserven su denominación pre-política, no son las mismas comunidades pre-políticas, ahora agrupadas, sino que consisten en las unidades en que la *polis* se divide y articula, mantenidas o creadas por razones políticas.

El lenguaje político de la Antigüedad reflejaba que la realidad política es una realidad humana: ni meramente física, ni exclusivamente estructural. La *polis* era "los atenienses", "los que habitan el Pireo", "los de la ciudad": el *demos* en definitiva[45]. La realidad política no es ni mero sustrato sociológico o masa de población, ni pura y abstracta estructura legal. En otros términos: la realidad política no es ni mera volición fácticamente presente, ni pura forma objetiva y separable. La realidad política, como realidad humana, es síntesis de voluntad y estructura, es decir, es *vida*: acción que se formaliza y forma de acción. No se trata de un flujo de voliciones y operaciones que se

despliega dentro de los límites de una estructura que represa su ímpetu. La acción formaliza su principio para potenciar la condición activa de ese principio: para confirmar y dinamizar la misma acción. Esta perspectiva es la que nos permite captar la verdadera naturaleza de la realidad política, y de la realidad institucional en general.

Toda deficiencia en el reconocimiento de este carácter sintético de lo político, de lo institucional, significa carecer de auténtica visión política y de acabada competencia política. La calidad de una *polis* no descansa exclusivamente en las cualidades personales de sus miembros. Afrontar los problemas que surjan en la *polis*, mediante el solo recurso de buenas actitudes subjetivas, fomentando esas actitudes y apelando a ellas, no constituye un modo auténticamente político de afrontar tales problemas. Las cualidades subjetivas son necesarias, por supuesto; pero la actuación auténticamente política, ante dificultades o necesidades de la *polis*, posee de suyo carácter institucional: bien sea porque provee a la *polis* de una nueva institución; bien sea porque se lleva a cabo desde una institución. Las cualidades morales o personales que de verdad cuentan para la calidad de una *polis*, y con las que de verdad esa *polis* puede contar, son las cualidades que en dicha *polis* tienen una base institucional para su generación y fomento. Desde una perspectiva auténticamente política, la solución de los problemas radica, en primer lugar, en la calidad de las instituciones, y sólo mediatamente, en la calidad de las personas.

Tocqueville advirtió que un pueblo democrático y post-revolucionario tiende instintivamente a no comprender la función de las formas e instituciones, y se inclina a actuar inmediatamente, cuando se trata de conseguir algo que a todas luces parece bueno en sí. Ese pueblo no percibe que aquellas mediaciones garantizan, entre otras cosas, su libertad; y por esto, ese pueblo necesita más formas que otros, pues tiende a respetarlas menos[46]. La tendencia a actuar sin mediaciones, tomando como razón única y suficiente la bondad de la causa –la sustancia del asunto–, refleja claramente una carencia de conciencia política, una falta de comprensión de la realidad y de la acción políticas. Y esta carencia es grave y peligrosa porque –como también percibió Tocqueville, y mucho antes Aristóteles– la acción sin mediación, sin forma institucional, conduce inicialmente y por poco tiempo al despotismo popular o de masas, y finalmente, al despotismo personal del demagogo. No es extraño que esa carencia de conciencia política se dé también en el guía carismático y autocrático. Su acción sólo puede mantenerse como acción personal, y sus cualidades personales sólo pueden conservar su trascendencia para el destino de la *polis*, en la medida en que la vida de la *polis* –incluyendo la acción de su conductor– no quede institucionalizada. No olvidemos que *despótico* es lo opuesto a *político*.

Bajo la subestimación de las formas institucionales, suele latir un espíritu "sustancialista", que sólo acepta como razón legítima para la acción, lo que dicte la valoración en sí de las cosas, valores netos e irrestrictos. Ese espíritu no permite reconocer que la realización de cualquier valor –su institucionalización– es siempre e inevitablemente imperfecta, limitada, parcial. El modo como se puede realmente conseguir un bien, instaurar un valor, es siempre un modo defectuoso. Precisamente, no

aceptar la imperfección de los logros humanos, pretender para la historia la consecución de lo absoluto –*la* justicia, *la* libertad, *la* democracia...–, es el mayor impedimento de los bienes que sí se pueden alcanzar en la historia. Sólo se puede realizar y vivir un valor por medio de una forma institucional, y según ésta; y toda institucionalización es restringida y limitada. Resistirse a esa limitación equivale a eliminar la realidad de ese valor.

La institución nunca es el mismo valor que ella encarna; la realización histórica nunca se identifica absolutamente con la naturaleza universal. Cualquier forma de identificar la institución con lo institucionalizado, lo histórico con lo natural, conduce indefectiblemente al despotismo. Si la institución es el mismo valor, toda crítica de la institución se hace ilegítima, pues el que se opone a la primera se opone también al segundo: es un enemigo de *la* libertad, de *la* justicia, de *la* Humanidad. Esa identificación puede fundar un conservadurismo inmovilista, que no reconoce la posibilidad de que la modificación de las instituciones no implique la pérdida de los valores, sino su realización más adecuada. Pero también puede servir de fundamento para un utopismo revolucionario, que considera la actual estructura institucional como pura historicidad que constriñe los valores, y que aspira a instaurar una situación social que consista en la pura e incondicionada vigencia de esos valores en sí, de la naturaleza íntegra y absoluta. Siempre que la acción política se presenta a sí misma como teniendo por fundamento o por objeto una universalidad irrestricta, en vez de una limitada institucionalización, la acción política se convierte en acción despótica. Cuando la acción política es la acción de *la* Humanidad y por *la* Humanidad, resulta "irresponsable" pararse en límites demasiado *humanos* –históricos, institucionales– en la actuación sobre aquellos individuos que se oponen a esa acción y, por tanto, a *la* Humanidad.

La realidad política es una realidad institucional –síntesis vital de acción y forma–, en la que las instituciones realizan restringidamente –pero *realizan*– ideas y valores que son políticos porque son institucionalizables políticamente: por la institución que es la *polis*, y por aquellas instituciones que la *polis* hace posibles. Sólo dentro de esta realidad, la acción política puede ser verdaderamente racional, porque sólo dentro de ella, la acción política puede ser una acción *realmente* política.

---

[1]. Yves R. SIMON, *A General Theory of Authority*, University of Notre Dame Press, 1980, p. 141.

[2]. Robert N. BELLAH (et al.), *Habits of the Heart*, University of California Press, Berkeley, 1985, pp. 284-286.

[3]. Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 248 y ss.

[4]. Alasdair MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, Eiunsa, Barcelona, 1994, pp. 49-50 y 118.

[5]. Michael WALZER, "The Concept of Civil Society", en Michael WALZER (ed.), *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, Providence, 1995, p. 18.

[6]. *Política*, 1280b, 30-40.

[7]. *EN*, 1152b 2-28.

[8]. *Política*, 1260a 13-20.

[9]. *Política*, 1282b 15; *EN*, 1094b 1-5.

[10]. *In Politic.*, Proemio.

[11]. *In I Politic.*, n. 10.

[12]. *In Politic.,* Proemio; *In I Ethic.*, nn. 30, 31.

[13]. *In I Ethic.*, n. 27.

[14]. *In I Politic.*, n. 32.

[15]. Bernhard KNAUSS, *La polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, Aguilar, Madrid, 1979, p. 269.

[16]. Hartmut KLIEMT, *Filosofía del Estado y criterios de legitimidad*, Alfa, Barcelona, 1983, pp. 72 y 87.

[17]. *EN*, 1116a 20-23.

[18]. Stephen MULHALL y Adam SWIFT, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 134.

[19]. *Política*, 1280a 32 -1280b 10, 1280b 30 - 1281 a 3.

[20]. Michael TAYLOR, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, 1993, p. 47.

[21]. John RAWLS, *Liberalismo Político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 178.

[22]. *Ibid.*, p. 208.

[23]. *Ibid.*, "Introducción".

[24]. Por ejemplo: Adela CORTINA, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994, pp. 77 y ss.

[25]. Keith TESTER, *Civil Society*, Routledge,London, 1992, p. 47.

[26]. Robert SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 299-300.

[27]. *Ibid.*, p. 311.

[28]. Adrian OLDFIELD, Citizenship and Community. Civil Republicanism and the Modern World, Routledge, London-New York, 1990, p. 8.

[29]. TOMÁS DE AQUINO, *In I Ethic.*, nn. 112 y 113.

[30]. *EN*, 1112b 26-28.

[31]. John FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1983; Idem, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

[32]. William M. SULLIVAN, *Reconstructing Public Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1986, p. 183.

[33]. Alasdair MACINTYRE, *Justicia y Racionalidad*, op. cit., pp. 103-105.

[34]. *EN*, 1181a 15 - 1181b 10. Cfr.: Alfredo CRUZ PRADOS, "La *Política* de Aristóteles y la democracia", *Anuario Filosófico*, 1/1988, p. 17.

[35]. Charles TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 97.

[36]. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, Lib. II, cap. 78.

[37]. Bernhard KNAUSS, *op. cit.*, p. 282.

[38]. *Política*, 1277a 1-5.

[39]. Peter SLOTERDIJK, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, Siruela, Madrid, 1994, p. 88.

[40]. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 220.

[41]. Rafael ALVIRA, "Fundamentos del gobierno en la política, la economía y los medios de comunicación", *Persona y Derecho*, 12 (1985), p. 117.

[42]. Bernard CRICK, *In Defence of Politics*, Penguin Books, 1964, p. 199.

[43]. *Política*, 1253a 20-23.

[44]. *Política*, 1319b 20-25.

La relevancia de la diferencia entre descripción y definición de la *polis*, se pone de manifiesto en el hecho de que Aristóteles no se sirve de esa descripción para extraer los elementos de su teoría política. La trascendencia doctrinal queda reservada para lo que será la *definición* de la *polis*: una comunidad de ciudadanos autosuficiente y organizada bajo un régimen. Cfr. Alfredo CRUZ PRADOS, *op. cit.*, pp. 25-26.

[45]. Bernhard KNAUSS, *op. cit.*, pp. 59, 60, 224.

[46]. Alexis de TOCQUEVILLE, *La Democracia en América*, II, IV, cap. 7.

CAPÍTULO V: LA ESPACIALIDAD DEL ETHOS POLÍTICO

La espacialidad es el rasgo que primera y fundamentalmente especifica al *ethos* político. El *ethos* político se caracteriza por ser un *ethos* espacial. El orden político es un orden del espacio. Por esto, el *ethos* político –como se afirmó al comienzo del capítulo anterior– no puede ser integrado en un *ethos* que no sea un *ethos* político también, un *ethos* espacial. Como Rafael Alvira reconoce, toda actividad del hombre, y la vida humana en su conjunto, necesita un asiento[1]. El orden y estabilidad de cualquier actividad depende del orden y de la estabilidad del espacio sobre el que se asienta; hasta el punto de que empezamos a dar forma a una actividad, configurando el espacio que le servirá de asiento. El orden y la firmeza del espacio abre la posibilidad de formas más ricas y desarrolladas de actividad y, en general, de vida humana. Por esto, el hombre antiguo consideró la vida política, la vida cuya sede era la *polis*, como una forma de vida superior a cualquier otra que se desarrollara en un espacio menos estable y definido. El hombre es naturalmente un ser político –y no sólo social– porque el florecimiento de su vivir como vivir humano, viene ligado al orden del espacio sobre el que se asienta ese vivir.

La *polis* es el *ethos* u orden espacial que actúa como marco y fundamento de todo orden espacial que pueda darse en el seno de la *polis*: de todo orden humano que implique y necesite un asentamiento ordenado, y en la medida en que así sea. En última instancia, la *polis* –en cuanto *ethos* comprehensivo e integrador– es el orden de toda actividad humana en cuanto actividad asentada espacialmente. El orden espacial que la *polis* constituye es el orden compuesto por el modo como un espacio se define y se diferencia o articula internamente para dar asiento concreto a las actividades que se despliegan dentro de él, y que componen la forma de vida humana que descansa en ese espacio. Una actividad que no tuviera ninguna referencia espacial, sería una actividad sin ningún carácter político, y la *polis* nada tendría que ver con ella.

1. LA "POLIS": UNA COMUNIDAD QUE COMPARTE EL ORDEN DE UN ESPACIO

Carl Schmitt es, sin duda, el pensador que ha señalado con más fuerza y penetración el papel que desempeña, en la configuración del orden común humano, la relación del hombre con el espacio. Pero, en Schmitt, ese orden es siempre un orden jurídico, más que un orden político. Para Schmitt, el derecho está originalmente vinculado a la tierra, al asentamiento. Todo orden jurídico se basa en una primera "toma de la tierra": el acto primigenio que establece un derecho. El orden jurídico empieza siendo, y es de manera fundamental, un orden del espacio: un *nomos*[2]. El hombre es un ser terrestre; y esta condición es la condición en virtud de la cual, y según la cual, el hombre organiza su vivir. El hombre da forma a su existencia común a partir de su esencial relación con la tierra; y esa relación no es una relación meramente física: no consiste en adaptarse a esa tierra, sino en disponer de ella para –mediante esa disposición– dar forma a la propia existencia humana, como existencia de un ser terrestre[3].

El término *nomos* –señala Schmitt– tenía originalmente el sentido de una medida o división de la tierra; significaba una valla, una cerca, un muro[4]. El derecho, la ley es en primer lugar *nomos*: medida de la tierra; no, precepto o norma, como afirma el normativismo moderno, contra el que Schmitt dirige su crítica certera. Un derecho compuesto por meros preceptos, normas y generalizaciones, que sólo se apoyan en acuerdos y compromisos recíprocos, y no en un orden del espacio, es un derecho abstracto, un universalismo desvinculado de toda medida real de la tierra, y en cuanto tal, carece de verdadera fuerza vinculante. Un derecho así concebido, un derecho desespacializado, no es un derecho real, sino sólo un normativismo vacío, ambiguo e inoperante. Según Schmitt, ésta era la situación del derecho desde finales del siglo XIX[5].

Pero, a pesar de estas lúcidas intuiciones, Schmitt no parece reconocer que ese primordial orden del espacio, ese *nomos* o medida de la tierra, que precede y funda la norma, es precisamente el orden político, y no el primer momento del derecho u orden jurídico. Como ya se indicó, Schmitt sigue siendo un moderno y un pensador del Estado, y, además, su pensamiento es fundamentalmente el de un jurista. Da la impresión de que estas categorías mentales le impiden reconocer acabadamente el contenido de sus propias intuiciones, interpretar con acierto el significado de lo que él mismo está percibiendo. Su modernidad y estatalidad le llevan a pensar lo político como una "esencia", como un añadido a lo social en general y a su orden. Y su espíritu de jurista le inclina a situar toda forma de orden en el plano del derecho, reservando así, para ese "plus" que es lo político, el ámbito de la excepción. En consecuencia, al percibir la insuficiencia de la pura norma, al descubrir la necesidad de que ésta se encuentre fundada en un orden del espacio –un *nomos*–, del que la norma es proyección posterior, Schmitt interpreta ese orden como un orden que, aunque no es normativo, sigue perteneciendo al ámbito del derecho: es el primer momento del derecho. Schmitt –digámoslo así– "estira" el único

término que posee para referirse a la realidad del orden –"derecho"–, con objeto de cubrir con él esa forma de orden que percibe como fundamento necesario de lo normativo. En verdad, lo que Schmitt está captando sin llegar a formularlo acertadamente, es la presencia necesaria y fundamental del orden político como orden del espacio.

El carácter espacial del *ethos* político podemos reconocerlo ya en Aristóteles. En la *Política,* trata el tamaño que ha de tener una *polis*, tanto en lo que respecta al número de ciudadanos, como en lo referente a sus dimensiones físicas[6]. Por una parte, presta atención a cómo ha de ser dividida la tierra que la *polis* posee, y afirma que se debe dividir en dos partes: una común, para el sostenimiento del culto a los dioses y para sufragar las comidas comunes; y otra particular, para el provecho de cada propietario[7]. Por otra parte, estudia la disposición de las casas, el levantamiento de las murallas y fortificaciones, la ubicación de templos, tribunales y plazas, etc.[8]. Señalar lo tratado por un lado y lo tratado por otro, tiene relevancia porque esa diferencia indica la presencia implícita de una distinción significativa: la distinción entre tierra como recurso –o fuente de recursos–, y tierra como espacio de convivencia: como suelo civil que hay que ordenar y diferenciar en su función de emplazamiento de las diversas actividades de la vida política. Este sentido de ordenación espacial que la *polis* posee, se manifiesta también cuando Aristóteles refiere que fue Hipódamo de Mileto el que inventó el trazado de las ciudades (en otro lugar habla de la "distribución regular y moderna" de las casas, "al modo de Hipódamo"), y que diseñó una ciudad ideal, cuyo territorio quedaba dividido en tres partes: una sagrada, una pública y una privada[9].

A este respecto, otras dos afirmaciones aristotélicas tienen quizá un valor más radical. Aristóteles señala que el bien, en la categoría de lugar, se dice *hábitat*[10]. Por otra parte, afirma que es imposible que los que viven en una misma *polis* no tengan algo en común, pues la *polis* es una comunidad, y por lo pronto, los ciudadanos tienen en común necesariamente el lugar, pues cada *polis* tiene su lugar propio[11]. La *polis* es primordialmente una comunidad espacial; y el primer bien común que los ciudadanos comparten es el lugar como ámbito de habitación, como sede de su habitar en común. Ese bien es la *polis* misma en cuanto lugar o espacio convertido en fundamento objetivo de una forma humana de habitar. Y esa conversión consiste en una ordenación del lugar: en organizar un espacio para el hombre, transformándolo así en *hábitat* o *ethos* humano.

Los imperios orientales –dice Knauss– fueron mucho más poderosos que la *polis*, pero consistían en acumulación material: de fuerza, de población, de tierras... Por el contrario, la *polis* consistía en una *forma* de vida –vida política–, y formalmente era muy superior a aquellos imperios. Por esta razón, la *polis* es, para nosotros, mucho más significativa y digna de atención[12]. La *polis* significaba el establecimiento de un modo de vida auténticamente humano, de una forma de existencia que podía incluir acciones con verdadera trascendencia y dignidad. En la *polis* era posible alcanzar cierta forma de inmortalidad: que algo propio perviviera en la memoria común, superando así la futilidad

de una vida meramente individual y de subsistencia[13]. Con su orden, la *polis* posibilitaba la libertad, como trascendimiento de la individualidad y privacidad, y proporcionaba la ocasión para el desarrollo de las más valiosas cualidades del hombre. La *polis* era el *espacio* de la libertad y de la excelencia humanas.

El espacio político era un espacio arrebatado a la Naturaleza. Mediante un acto de dominio, el hombre sustraía ese espacio del dominio de lo natural, e instauraba en él un orden humano en sustitución del orden de la Naturaleza, que para el hombre resultaba ser un orden hostil y, más bien, un desorden. Más allá de la *polis* se extendía una realidad natural o biológica, con sus imperativos y fuerzas, que no constituía el lugar de la existencia humana, es decir, que no representaba para el hombre un orden propiamente, sino más bien un hecho bruto. Esa realidad incluía también la presencia del hombre como hecho biológico, la existencia del *etnos* como realidad fáctica, que no constituía un orden para el hombre, una realidad verdadera y prácticamente humana[14]. La *polis* era un espacio circunscrito, que cortaba así el continuo de la realidad natural e inhumana. En ese espacio segregado, el hombre procedía a establecer una nueva situación o condición para su existir, que significaba dejar de vivir bajo el dominio de la Naturaleza y pasar a vivir bajo el propio dominio del hombre: bajo leyes políticas. Y el primer acto de ese dominio del hombre sobre su propio existir era el acto de arrebatar un espacio a la Naturaleza, de tomar un pedazo de tierra para convertirlo en suelo humano. La tierra se tomaba en primer lugar frente a la Naturaleza, y en segundo lugar, frente a otros hombres.

Ese primer acto de dominio era, al mismo tiempo, el primer acto en la creación del orden político. Segregar un espacio mediante su delimitación, no era sólo el hecho de limitar la materialidad de la tierra sobre la que se iba a instaurar un orden humano. Delimitar el espacio era el primer momento del orden mismo. La tierra no era un mero continente o apoyo material para un orden humano que fuera formalmente distinguible de su posterior lugar material. El orden humano del que se trataba era un orden espacial, y, por lo tanto, la delimitación de la tierra, la medida primera y global del espacio segregado, era el primer elemento del orden mismo. Esa medida era la primera y fundamental, que se iba desplegando y articulando en medidas posteriores y particulares, hasta definir acabadamente esa medida de la existencia humana en el espacio, que era la *polis*. Todo orden constituye una medida, o un conjunto de medidas que son la determinación de una primera y fundamental. Y poner una medida, medir, es un acto de dominio. La *polis*, como orden del espacio, implica el acto de dominio sobre el espacio, que consiste en ponerle una medida, en limitarlo.

El orden es perfección; y para el hombre antiguo lo perfecto era precisamente lo definido, lo limitado, lo finito. El Cosmos, como orden perfecto, tenía que poseer un límite firme y fijo[15]. De igual modo, la *polis*, como microcosmos, como escala humana del Cosmos, o como supuesta proyección del orden cósmico sobre el suelo en el que se asienta el hombre, tenía que estar limitada. Por esto, la parte más importante del

rito fundacional de una nueva ciudad era el acto de trazar con el arado de *sulcus primigenius*, el surco inicial y circundante, que establecía su medida máxima[16]. Este límite marcaba la frontera entre lo humano y lo inhumano, entre el orden y la estabilidad de un mundo que el hombre se daba a sí mismo, y el constante movimiento de una Naturaleza indominable y hostil, de la que el hombre se liberaba mediante la creación de ese mundo hecho para él. La costumbre de hacer justicia a las puertas de la muralla, y de ajusticiar al reo fuera de la ciudad, expresaba la idea de que el culpable se había hecho ajeno al mundo de los hombres, y que ese mundo tenía una medida espacial.

Dentro de esa medida fundacional y máxima, la *polis* se iba organizando por diferenciación y delimitación de espacios particulares, cada uno de los cuales era asiento y medida espacial de las diversas funciones que la *polis* debía incluir. Aparecían así espacios públicos y privados, sagrados y profanos. Al igual que la *polis* respecto del entorno natural, el templo, dentro de ella, era un espacio ritualmente cercado, un lugar consagrado, segregado[17]. El *templum* era originalmente el lugar delimitado para la contemplación, que servía para acotar la región celeste en la que observar los signos de la voluntad divina, los augurios o auspicios[18]. Así como la *polis* constituía un espacio arrebatado a la Naturaleza para lo humano, el templo venía a ser un espacio arrebatado a lo humano para lo divino. En la *polis*, lo divino tenía su lugar, como también lo tenía en el Cosmos.

Es verdad que el mundo romano supuso una cierta desespacialización y, por tanto, una cierta despolitización del hombre como ciudadano. La ciudadanía se transformó en una realidad más jurídica que política, en un status legal. Poseer esa ciudadanía, ser ciudadano romano, consistía en una condición personal, más que en una condición espacial: era poseer un nombre romano y, por él, estar unido a una estirpe o *gens* romana[19]. Pero esta verdad es sólo relativa. Por una parte, en la Roma republicana, ser ciudadano significaba participar en la asamblea legislativa, por lo que el contenido de la ciudadanía no era sólo jurídico, sino también político[20]. Pero, sobre todo, es preciso señalar que esa juridificación y personalización de la condición ciudadana tenía como fundamento y condición de posibilidad un determinado orden del espacio: esa "desespacialización" se apoyaba en una base espacial, en un *nomos*.

Ese *nomos* u orden del espacio era el caracterizado por la distinción entre el espacio de Roma, de la *civitas*, y el espacio de su dominio, del *imperium romanum*. La ciudadanía romana podía considerarse una condición personal porque era posible ejercerla y hacerla valer en un espacio que, sin ser el suelo de Roma, estaba bajo el dominio de ésta. En cualquier punto del Imperio, un ciudadano romano podía actuar y ser tratado de manera semejante a como obraban y eran tratados los *romanos*. El derecho romano, al proyectarse más allá de los límites de la *civitas*, suponía una ficción de lo ético, del *ethos* romano.

Las conquistas de Roma no significaron la extensión progresiva y continua de un

mismo espacio político, sino la definición de diferentes espacios. La *civitas romana* no aumentó con los pueblos y territorios conquistados, ni tampoco lo hizo el *ager romanus*. Lo que se amplió fue el dominio de Roma, el *imperium romanum*. Ni los pueblos conquistados se sumaban al pueblo romano, ni los territorios conquistados se agregaban al territorio de Roma. Lo conquistado –pueblos y territorios– dejaba de tener existencia política, y pasaba a estar sometido al poder personal y militar de un prefecto romano: al *imperium* que Roma confería a éste. La porción de conquista confiada a un prefecto era la *provincia* de éste, su tarea o negocio personal, que la *civitas* dejaba en sus manos[21]. Ese poder personal y militar, el *imperium militiae*, sólo se ejercía fuera de Roma; no, en la propia *civitas*[22]. Algo semejante había ocurrido ya en el mundo griego. Esparta tenía dos reyes, que formaban parte del Consejo de los Ancianos, y que estaban designados para ser los jefes del ejército cuando éste estuviera en campaña. Su poder absoluto sólo podía ejercerse, por tanto, fuera de la ciudad. En la ciudad, el gobierno tenía que ser conforme al *nomos*; pero más allá de sus límites no había *nomos*, por lo que sólo cabía un poder absoluto y personal[23].

En definitiva, existían dos tipos de poder o gobierno, y cada uno tenía un *topos* determinado, un espacio distinto para su actuación. Pero sólo uno de ellos era poder *político*: el que tenía como ámbito de ejercicio el espacio de la *civitas*, el espacio político, es decir, el espacio que constituía verdaderamente un orden. El otro poder era un poder despótico, ejercido sobre una tierra que era meramente objeto de dominio. En este espacio, poseer o adquirir la ciudadanía romana tenía que significar, lógicamente, quedar emancipado de ese poder despótico, personal y militar, y pasar a depender del gobierno político de la *civitas*, del poder que correspondía a otro espacio. Pero como en el espacio del *imperium* no había existencia o vida política –forma de vida según un *nomos*–, era lógico que, en dicho espacio, la ciudadanía consistiera sólo en una condición personal y legal. En general, una condición puramente personal y legal es sólo la vigencia extraterritorial de una condición espacial y política: el aspecto de ésta que puede tener ese tipo de vigencia.

Al igual que los imperios orientales, el espacio del *imperium romanum* sólo consistía en acumulación material. La diferencia estaba en que, por una parte, esa acumulación pertenecía ahora a una *civitas*, y no a un monarca. Y, por otra parte, en que ese espacio servía también de ocasión para incorporarse a la ciudadanía romana. Esta incorporación podía ser personal o espacial, pues había una escala ascendente de status territoriales, hasta la plena condición romana: ciudades aliadas, colonias, ciudades de derecho itálico, ciudades de derecho latino[24]. La adquisición de la condición jurídica personal tenía también, como base regulativa, el fundamento de un orden del espacio.

El efecto propio y característico de la existencia política, como existencia en un *ethos* espacial, era, y sigue siendo, la progresiva sustitución de los lazos de sangre y, en general, personales, por los vínculos espaciales. Randle recuerda un antiguo dicho que expresa este efecto, y que podría aplicarse a cualquier unidad política: "Inglaterra era antaño el

país que habitaban los ingleses. Los ingleses son hoy el pueblo que habita en Inglaterra" [25]. Compartir ese bien común que es la tierra como lugar de habitación, como orden espacial que funda una forma de vida, debilita progresivamente los lazos prepolíticos como fundamento y criterio de la existencia en común. La comunidad de ciudadanos, de quienes comparten ese espacio ordenado, sustituye a la comunidad de sangre, de raza, de lengua, etc. La vida política es la vida en común de quienes comparten un espacio que es *ethos*; no es la vida en común de quienes poseen una misma condición personal: de nación, de lengua, de fe, etc.

La vida política es la vida en común que recibe su forma del orden del espacio en que se asienta. Por esto, en esa vida, los vínculos no espaciales pierden su capacidad formalizadora de la vida en común. En la *polis*, el *ius sanguinis* es sustituido progresivamente por el *ius solis*. Cuando el hombre se asienta, y da forma a su existir comunitario sobre un suelo fijo mediante la ordenación de ese espacio, pierden su relevancia los lazos no espaciales que antes mantenían la cohesión del grupo y estructuraban su existencia comunitaria. Se puede decir que el contenido de la vida política no se alimenta de lo que los hombres *son*, sino de su forma de *estar*.

Mientras esta sustitución no se produzca, y los vínculos no espaciales continúen configurando el proceder de los hombres en el marco de la *polis*, la vida en esa *polis* no ha sido suficientemente *politizada*: no es verdadera vida política, y la *polis* no es auténtica *polis*. En sentido inverso, la rehabilitación de los lazos no espaciales en el seno de una sociedad ya política, significa un retroceso en la condición política de la existencia de esa sociedad. Devolver su perdida vigencia a esos vínculos y caracteres; reconstituir la vida en común como vida de una comunidad de sangre, de raza, de lengua, etc., implica necesariamente retroceder en la espacialización de la sociedad humana, en su fundamentación sobre un asentamiento que establece un *nomos*, una medida del espacio. Este retroceso significa devolver al espacio la condición de suelo bruto, de simple apoyo material, sobre el que se sostiene físicamente una comunidad no espacial, una comunidad que no debe a ese suelo ni su existencia ni su configuración interna. Ese suelo no es más que fuente de recursos, acumulación material. En definitiva, ese retroceso equivale a una regresión en el proceso de *civilización*: en el proceso de convertir la comunidad humana en *ciudad*, en comunidad *civil* y *cívica*, y de hacer del hombre un *ciudadano*.

Regresión en el proceso de civilización fue lo que se produjo con el desmoronamiento del orden romano y la hegemonía de los pueblos germánicos. El derrumbe de ese orden supuso la caída de las ciudades, la desvitalización de la vida civil. La sociedad se ruralizó, y reaparecieron sistemas de organización tribales y étnicos, de señores de la tierra y de siervos. De nuevo, acumulación material de tierras y poblaciones. La vida social se organizaba ahora mediante vínculos personales, y según la participación del individuo en un patrimonio colectivo que no era un espacio. El mundo germánico reintrodujo la vigencia del factor tribal y étnico en la configuración de la sociedad, sobre el suelo

europeo. Esos pueblos eran bárbaros –no, salvajes– porque su cultura era una cultura tribal, previa y opuesta a la cultura de la ciudad: a la cultura que es *civilización*. Y aquella cultura fue la que posteriormente reivindicó el romanticismo, en la medida en que constituyó una reacción de lo germano contra lo romano, de la energía contra la forma; una apelación al genio nativo, al alma de una nación –no un pueblo, *populus*–, contra el espíritu de la *civitas*[26].

La *polis* es esencialmente una comunidad espacial, y su configuración consiste fundamentalmente en un orden del espacio. Por esto, las transformaciones políticas constituyen o implican modificaciones del orden del espacio: tanto más, cuanto mayor sea el alcance de esas transformaciones. No es extraño que cuando se apela a vínculos no espaciales, con una finalidad *política*, esa apelación represente sólo un recurso instrumental, y sometido a exigencias estratégicas, para llevar a cabo la delimitación de un nuevo espacio, el establecimiento de un orden espacial distinto, y la creación, por tanto, de una nueva comunidad que será una comunidad *espacial*.

2. EL "LUGAR" DEL HOMBRE: UN ESPACIO FÍSICO ELEVADO A LA CONDICIÓN DE "ETHOS"

Las innegables diferencias que existen entre el mundo antiguo y el nuestro, no hacen que la vida política deje de consistir en lo que consiste esencialmente: en una vida común según el orden de un espacio. En la actualidad, seguimos tomando y ordenando el espacio, definiendo y calificando el suelo que poseemos, distinguiéndolo como espacio de habitación y como recurso o cosa destinada a su explotación. Y a través de esta ordenación del espacio, estamos dando forma a nuestro habitar en común; decidiendo sobre la medida y destino del espacio, estamos tomando decisiones sobre nuestra vida colectiva. Por esta razón, lo que podemos descubrir en la experiencia humana y social que representaron la *polis* y la *civitas* antiguas sigue teniendo validez, en esencia, para la realidad política actual. Quizá, la gran diferencia estriba en que en aquellas formas de comunidad, la espacialidad del *ethos* político adquiría una mayor visibilidad e, incluso, plasticidad. Precisamente, es esta visibilidad de la naturaleza de lo político en la *polis*, lo que hace que la *polis* sea tan significativa para nosotros, y que la reflexión sobre lo que fue la *polis* resulte tan ilustrativa y esclarecedora de cara a nuestra propia situación política. La reflexión sobre la experiencia política clásica nos permite percibir, por ejemplo, que la realidad política occidental ha venido articulándose, casi desde sus inicios, en la forma de un constante debate entre dos patrones espaciales fundamentales: el de un espacio que es *ethos* o forma de habitar, y el de un espacio que es acumulación material de poder; el modelo de la *civitas*, de Roma, y el modelo del *imperio*.

La vida política es vida en un espacio. La *polis* y la *civitas* constituían una medida y un orden del espacio. Pero ese espacio no era sólo una realidad física; merced a esa medida y a ese orden, era también una realidad *ética*: era un *ethos* espacial. En la Modernidad, en cambio, el espacio ha sido pensado y tratado progresivamente como si consistiera en una realidad meramente física. El pensamiento político moderno ha considerado el espacio, sobre todo, como *territorio*, como una base material y homogénea, que constituye el campo de acción de un fenómeno también físico: la fuerza. La orientación fisicalista que –en grados y maneras diferentes– ha estado presente en la ciencia política moderna, acaba provocando una visión de la realidad política, basada en unos pocos elementos físicos: el espacio continuo y homogéneo, la fuerza en expansión, el individuo como átomo humano, y el interés como impulso inercial. El modelo del *imperio* se ha hecho predominante, y el de la *civitas* ha ido languideciendo, aunque nunca ha dejado de latir.

El espacio político es en verdad –como lo era para el pensamiento clásico– un ámbito práctico y ético, aunque también es una realidad física. Podemos decir que ese espacio es un espacio físico elevado a la condición de *ethos*. Ese espacio no es dejado en su realidad física o geográfica, sino que, mediante la acción humana de tomarlo y ordenarlo para el propio hombre –mediante el dominio del hombre sobre ese espacio–, es transformado en *hábitat* donde la vida humana adquire posibilidad, forma y orientación. La acción

política, la acción de crear y definir una *polis*, es precisamente la acción de elevar un espacio físico a la condición de hábitat humano: es la acción de arrebatar un espacio a la Naturaleza, para humanizarlo. Transformando el espacio *dado* en espacio del hombre –en espacio *tomado* por él–, la acción política "redime" al espacio de su ruda facticidad física.

El *lugar* del hombre es *fundamentalmente* un lugar físico, porque el hombre es un ser corporal y terrestre. Pero ese lugar físico, para ser realmente lugar *del hombre*, necesita ser un lugar concreto y dotado de contenido humano, de significación para el hombre. No puede tratarse de un espacio abstracto y homogéneo, ni de un lugar que es sólo un lugar en la Naturaleza: un lugar natural, un lugar *de lo natural*. Ese espacio necesita ser caracterizado más allá de como viene caracterizado por la Naturaleza, y esta re-caracterización es la obra política del hombre. Mediante esta labor de hacer del espacio el lugar del hombre, es decir, de transformar una realidad física en *ethos* humano, el hombre se configura a sí mismo: da forma a su vivir colectivo y –a través de éste– a su vivir personal. La constitución de nuestro *ethos* subjetivo o personal está mediada por la configuración de nuestro *ethos* objetivo y común, que cuando se trata del *ethos* político, consiste en un *ethos* espacial.

Nuestra acción sobre el espacio no es una acción meramente instrumental; y tampoco es instrumental la relación del espacio con nuestra acción. Al actuar sobre el espacio, lo configuramos humanamente; y ese espacio, que es marco de nuestra acción, configura nuestro modo de actuar y vivir. Que nuestra acción se desarrolle en un espacio, y cómo sea ese espacio, no constituye una mera circunstancia externa de nuestra acción, una coyuntura contingente y superficial. Ese marco espacial es un factor decisivo de la existencia y de la forma de nuestra acción. Como afirma Miquel Bastons, al construir edificios, calles, plazas, etc., "se están creando formas de vivir"[27]. La tendencia fisicalista y tecnicista del pensamiento moderno hace que, con facilidad, concibamos separadamente nuestra actividad en el espacio y el espacio mismo sobre el que ella recae y en el cual se desarrolla. Espacio y acción no son dos realidades separadas, que se constituyen, y se mantienen en su constitución, independientemente la una de la otra. Toda actividad humana que se desarrolla en un espacio, que tiene una base espacial, está siendo afectada por la forma de ese espacio.

Al hablar de espacio humano –precisa Bastons–, es necesario recordar la distinción aristotélica entre *lugar* (*ubi*) y *espacio*: *lugar* es lo que una cosa ocupa, donde ella está; *espacio* es la separación entre una cosa y otra, la distancia vacía que hay entre ellas[28]. El espacio político –como todo espacio humano– encierra al mismo tiempo la índole de lo uno y de lo otro, porque siendo *espacio* abierto para la presencia distante de personas y cosas, es también *lugar* donde personas y cosas están. No es simplemente un *espacio* entre los *lugares* individuales de una multitud de cosas y –sobre todo– de personas. Todo él es *un lugar* porque en él las personas y cosas están de un modo específico: están *políticamente*. Ese lugar define una forma de estar; y los que están quedan definidos por

su forma de estar. El espacio político no es el *espacio* que queda entre los límites de la *polis*, o entre sus componentes: es el *lugar* de la *polis* como forma de estar o vivir sobre un suelo fijo, y el *lugar*, por tanto, de todos sus miembros en cuanto miembros de la *polis*. Propiamente hablando, el espacio sólo se comparte como *lugar*; no, como *espacio*. El *lugar* de la *polis* es el espacio que se comparte políticamente, como miembro de la *polis*.

El orden del espacio que la *polis* constituye, provee al hombre de orientación en su vida y actividad. En ese espacio ordenado, el hombre sabe moverse con sentido, conoce en todo momento dónde está y qué sentido tiene estar precisamente ahí; porque, gracias a ese orden, el estar ahí –y el ahí de todo estar– tiene un sentido preciso. Para el hombre, que es un ser que vive en el espacio, la orientación espacial es necesariamente orientación moral también. Esta esencial concomitancia entre esas dos orientaciones está siendo percibida cada vez con mayor claridad. Asistimos en la actualidad a una creciente atención sobre la importancia del asentamiento y del lugar para la vida humana; y el espacio se está convirtiendo en un tema central de la preocupación moral del hombre. Se ha reconocido con acierto[29] que el desconcierto moral que afecta al hombre contemporáneo, está ligado con la desconexión de este hombre respecto de un espacio significativo, y con la consiguiente desorientación espacial que sufre. Restablecer el mapa espacial humano es una tarea clave para recomponer el mapa moral del hombre, precisamente porque el *ethos* humano es, en su fundamento, un *ethos* espacial. En el fondo, la preocupación moral por el hombre implica la preocupación por las necesidades y cualidades de un espacio en cuanto lugar para el hombre, y de los hombres en cuanto habitantes o residentes de un lugar.

Con frecuencia se habla del desarraigo, como un problema fundamental del hombre de nuestra sociedad; y, efectivamente, lo es. Pero conviene precisar que si el desarraigo constituye un problema moral, es porque se traduce –y en la medida en que se traduce– en desorientación: espacial y moral. El desarraigo o desconexión con el espacio, hace que éste pierda toda relevancia, todo relieve que lo enriquece con significado y con capacidad para apelarnos. Desde el distanciamiento, el espacio queda como prensado y reducido a una superficie laminada, homogénea y muda. Esta experiencia no es nueva. El estoicismo fue una moral del hombre desarraigado, y desespacializó –despolitizó, por tanto– la perfección ética del hombre. Pero, en consecuencia, el estoicismo tenía que significar, en el fondo e inevitablemente, una forma de desorientación moral. Efectivamente, no podía proveer de verdadera orientación práctica, una moral que dictaba lo mismo al esclavo Epicteto y al emperador Marco Aurelio: en verdad, la perfección moral para el uno, y para el otro, no podía consistir en lo mismo.

Hace tiempo, Jane Jacobs ya señaló que las modificaciones tajantes y aceleradas en la fisonomía de las ciudades, producen el extrañamiento del espacio –el entorno se vuelve ajeno–, y esto acaba provocando el deterioro moral de quienes habitan en ese entorno[30]. Las actuaciones traumáticas sobre la configuración del espacio urbano

hacen que éste pierda su personalidad familiar. Ante la radical novedad del aspecto de ese espacio, y ante la provisionalidad que le contagia su carácter profundamenta maleable, resulta notablemente difícil identificarse con ese espacio, entenderlo como marco configurador de un vivir comunitario –como un *lugar* común–, y recibir de él orientación para nuestra participación en ese vivir comunitario. Todo esto provoca el progresivo aumento de conductas antisociales, de personalidades con dificultades de integración social, y la ausencia de incitaciones morales objetivadas. Un espacio en esas condiciones, es un espacio mudo, que no expresa, que no da visibilidad a los vínculos comunitarios, al contenido de una vida en común. Ese enmudecimiento del espacio es un enmudecimiento social y moral.

Para llevar una vida moral y comunitaria, el hombre necesita saber que vive en común y en qué consiste ese modo de vivir. Y para tener noticia suficiente de esto, es preciso que el hecho de vivir en común y el contenido de este vivir adquieran cierto grado de visibilidad. Esta visualización del existir comunitario la lleva a cabo una ciudad que es capaz de dar una imagen clara, vigorosa y unitaria de sí misma: una ciudad dotada de lo que Lynch denomina "legibilidad" o "imaginabilidad"[31]. Una ciudad es *legible* cuando nos permite una lectura de ella misma que es coherente, que tiene sentido y consistencia semántica; cuando sus elementos compositivos, sus distinciones y sus puntos de referencia trenzan un lenguaje que nos resulta comprensible y nos facilita conducir nuestra vida en esa ciudad de manera acertada y solidaria; es decir: de manera verdaderamente ciudadana. Una ciudad *imaginable* nos ofrece –ella misma– una imagen propia, una imagen de su existencia y consistencia. Esta imagen es, pues, una imagen pública y colectiva de la ciudad, dotada de objetividad, y que puede ser compartida. Cuando una ciudad carece de imaginabilidad, cada uno forja su propia imagen de la ciudad: una imagen privada y subjetiva, que tiene como centro focal el lugar particular de cada uno –la propia casa, el lugar de trabajo, de diversión, etc.–, y cuyo sentido se articula por referencia a esa situación particular. Esta imagen egocéntrica dista mucho de ser la *visibilidad* de un existir comunitario. Por el contrario, cuando la ciudad, por sí misma, nos proyecta una imagen propia, vigorosa y clara, el lugar particular de cada uno queda incorporado en esa imagen; y en el orden de ésta, el lugar propio adquiere sentido y referencialidad ciudadana: ese lugar aparece como un lugar *en* y *de* la ciudad.

La distinción entre lo público y lo privado –esencial para el orden político, como veremos después– se visualiza principalmente en el contraste entre edificios públicos y edificios privados. Cuanto más clara es la caracterización urbana de lo público y lo privado –sostiene Rossi–, y más estrecha es, al mismo tiempo, la relación de intercambio entre ambos elementos, más urbana y ciudadana es la vida de una ciudad[32]. Conviene subrayar la inclusión –como condición para la vida ciudadana– de la fluidez y cercanía de la relación de intercambio entre lo público y lo privado, porque la sola diferenciación urbana de lo uno y de lo otro no basta para generar una vigorosa vida de ciudad. Posiblemente, el ejemplo más claro de esta insuficiencia de la sola diferenciación urbana,

lo constituyen las "ciudades" organizadas por *zonificación*. El procedimiento de definir zonas especializadas o mono-funcionales –zonas residenciales, de negocios, comerciales, de diversión, etc.– no es un modo de crear una auténtica ciudad, una ciudad que sea el lugar de una vida común y ciudadana. La simple diferenciación de zonas, a lo que conduce es a la desintegración de la ciudad en una pluralidad de lugares, cada uno de los cuales es el lugar, no de una forma de vida y de comunidad, sino sólo de una función particular, abstraída del conjunto y –por decirlo así– condensada en esa zona. En la ciudad zonificada, la relación de intercambio, la interacción o sinergia entre los elementos componentes de la ciudad, no sólo no es estrecha, sino que carece de expresión objetivada, de visibilidad. La imagen que esa ciudad nos ofrece de sí misma es la imagen de un damero, con piezas netamente diferenciadas, en cada una de las cuales, lo que ocurre y podemos presenciar –lo que tiene *lugar*– es algo que no se repite en ninguna otra. Esta imagen no es la imagen de *un* lugar que es el lugar de lo *común*. En esta imagen, la dinámica de intercambio, la *comunicación*, carece de toda presencia.

En una ciudad zonificada, el hombre experimenta su vivir como una sucesión de desplazamientos, de una zona a otra, conforme se presenta la necesidad de llevar a cabo una función u otra. Esto significa que la imagen que el hombre tiene de su vida en la ciudad, es una imagen más cronológica que espacial. Pero cronologizar esta imagen implica eliminar de ella lo que es una nota específica de la vida humana como vida según el orden de un espacio, como habitar. Esa nota es la contemporaneidad o concomitancia de los elementos que componen el contenido de esa vida: la simultaneidad de esos elementos en cuanto *posibilidades* de ese vivir. La simultaneidad es lo propio del espacio, y es lo propio, por tanto, de una vida en un espacio y según el orden de un espacio: es lo característico de un vivir que es habitar. Nuestro vivir es habitar, en la medida en que ese vivir se despliega ante la presencia contemporánea de sus diversas posibilidades. Por esto, nuestro vivir en una ciudad es habitar, o –lo que es lo mismo– una ciudad es auténticamente una ciudad, en la medida en que esa ciudad nos proporciona la comparecencia simultánea de las diversas posibilidades de nuestra vida en una ciudad. Una verdadera ciudad es un espacio cuyo orden no impide, sino que hace posible que, ordenadamente, haya de todo en todas sus partes. Sólo en estas condiciones, la ciudad es *un* lugar; sólo esa simultaneidad hace de la ciudad –y de cualquier espacio de otra escala– un ámbito donde se *está*.

En una zona mono-funcional –incluída la que llamamos zona "residencial"–, no es posible un auténtico habitar: un habitar que tenga, como marco y lugar, esa zona. Lo que ocurre en un área de esas características es algo semejante a lo que acontece en la habitación de un hotel. Una "habitación" de hotel no es propiamente una *habitación*: un lugar donde se realiza la acción de habitar; es solamente un dormitorio. Si en la "habitación" de un hotel tenemos la sensación de no estar en nuestro *lugar* , no es sólo porque ese espacio nos resulte novedoso y extraño, sino también porque se trata de un entorno notablemente parcial y segmentario respecto del vivir de un ser que es un

habitante.

Para un ser cuyo vivir es vivir en un espacio, la vida en común sólo se da en la forma de un habitar en común. Por tanto, si no es posible un auténtico habitar, tampoco puede darse una verdadera vida en común; y cualquier remedio para la carencia de vida comunitaria, sólo será un remedio real si pasa por el establecimiento de aquellas condiciones que hagan posible un auténtico habitar. La solución para el vacío de vida en común que cualquier individuo experimenta en un hotel, no consiste realmente en organizar algunas reuniones para los huéspedes, que despierten sentimientos de simpatía entre ellos. La solución real y duradera consistiría más bien en transformar el hotel en algo distinto de un hotel: en algo que fuera un lugar donde habitar. De manera similar, la ausencia de vida y experiencia comunitaria, que el hombre de la ciudad moderna padece, no se soluciona en verdad –como se pretende en no pocas ocasiones– mediante la creación de diferentes organizaciones, asociaciones, grupos, etc., que proporcionen a los ciudadanos los sentimientos comunitarios –el *sentirse* en comunidad– que esos ciudadanos necesitan experimentar –en convenientes dosis– para compensar o paliar la anemia de vida común real, a la que su ciudad les somete. Actuar en este sentido, sin proceder a reconfigurar la ciudad misma, es ofrecer, para un problema cívico, una respuesta que no es una respuesta cívica, sino una mera respuesta psicológica y emocional[33]. Una respuesta de esta índole no puede significar una solución eficaz y duradera para un problema de esa naturaleza, es decir, para un problema que, por ser un problema del orden de un espacio, constituye un problema político. Como ya vimos, los problemas políticos exigen soluciones políticas.

Resulta imposible o, cuando menos, notablemente difícil solucionar los problemas que se presentan en la ciudad, sin solucionar la ciudad misma. Respecto del problema que supone la desintegración de la familia en muchas sociedades actuales, M.A. Glendon sostiene que el declive de esa institución está vinculado al deterioro de ámbitos mayores, como barrios y ciudades. Para cobrar fuerza y vigor, la comunidad familiar necesita contar con un marco ambiental que la sostenga y abrigue. Esta realidad pone de manifiesto –reconoce Glendon– que para tratar adecuadamente este y los demás problemas sociales, necesitamos adoptar un enfoque más *medioambiental* de esos problemas[34]. Un enfoque de este tipo viene a significar un enfoque político y cívico, frente a los procedimientos basados en lo emotivo o en lo jurídico.

3. LA CIUDAD, EL HABITAR Y EL CIUDADANO: LAS TRES FORMAS DE LA INTEGRACIÓN HUMANA

A lo largo de las páginas precedentes, hemos desembocado en la ciudad como tema de nuestra reflexión; y este desembocamiento se ha producido sin brusquedades ni soluciones de continuidad. Que la ciudad se convierta en un tema central de la reflexión política no tiene nada de extraño o artificial cuando la política es comprendida como aquí lo estamos haciendo. Resulta lógico que la ciudad aparezca como destino de una incursión en el conocimiento político que nos ha conducido a través de determinadas etapas previas: el carácter espacial del *ethos* político; la *polis* como comunidad espacial; la acción política como elevación de un espacio a la condición de *lugar* para el hombre; la naturaleza física y moral a la vez de un espacio que es hábitat; etc. Es significativo que desde el encaminamiento opuesto, desde la ciudad como punto de partida, algunos autores hayan llegado a una concepción de la política que se asemeja a la que estamos desarrollando aquí. Es el caso, por ejemplo, de Aldo Rossi, que reconoce que en la "arquitectura de los hechos urbanos", en la construcción de la ciudad como tal, se nos hace presente la conexión entre arquitectura y política, porque en los "hechos urbanos auténticos", la ciudad realiza en sí misma una idea propia de ciudad, hace real la imagen de sí misma que ha elegido, y realizando en piedra esta imagen, la ciudad se hace evidente –visible– para ella misma[35]. La política se nos hace presente en el momento en que la arquitectura se convierte en la autoconfiguración de la ciudad, en la acción mediante la cual la ciudad se define a sí misma como actualización de una idea de ciudad, de una forma de habitar en común. La arquitectura alcanza dimensión política cuando se convierte en la arquitectura de la ciudad: en acción autoconfiguradora y de carácter arquitectónico.

Si entendemos la ciudad como el *lugar* del hombre, como el ámbito donde éste realmente habita, y entendemos el habitar como la forma de vivir que es propia de ese ser terrestre que es el hombre; podemos, entonces, pensar la política como la acción de ordenar para el hombre una serie de espacios concéntricos, desde el mayor al menor, siendo el último y definitivo, y el destinatario de los ordenamientos anteriores, la ciudad. La política, como autoconfiguración del vivir común humano, es decir, del habitar en común, se dirige a hacer posible, en una forma concreta, ese habitar, comenzando para ello por la ordenación de los espacios que enmarcan y condicionan el orden de la ciudad. También la ciudad, para estar dotada de vitalidad y carácter, necesita un marco medioambiental favorable. En buena medida, la pujanza o deterioro de las ciudades depende del orden que se haya dado a los espacios mayores que las abarcan.

Precisamente, la deshumanización de muchas ciudades actuales está conectada con el tratamiento que se ha dado al espacio desde la concepción moderna de la política. Tratar el espacio como puro *territorio*, como una realidad meramente física, indiferenciada y continua, conduce a organizarlo en orden al fenómeno *físico* que puede darse sobre él: el

movimiento; no, en orden al acontecimiento *humano* que puede lograrse en el espacio: el habitar. Cuando el espacio es tratado como un bloque compacto y monolítico; cuando actuar sobre él es actuar directamente sobre su totalidad e integridad, lo que aparece como objetivo natural de esa actuación, no es la habitabilidad del espacio, sino la movilidad de la *población* contenida en ese espacio. La movilidad social aparece, una y otra vez, como la finalidad primordial de la política actual, de la ordenación del espacio que se lleva a cabo en nuestros días. El orden del espacio que constituye un país, consiste actualmente, en la mayoría de los casos, en el orden de un campo de movilidad poblacional, sobre cuya superficie, las ciudades no son más que los polos de concentración aleatoria de una masa en movimiento. Y cuando se proyecta la creación de un orden espacial más amplio –como en el caso de la Europa comunitaria–, ese orden vuelve a ser pensado de cara a la movilidad social, como un marco que proporciona nuevas posibilidades al movimiento de individuos, capitales y mercancías. Si el espacio consiste en acumulación material para la fuerza y el movimiento, la ciudad se convierte también en acumulación material de población.

Un espacio organizado en favor del movimiento, no puede estar ordenado, al mismo tiempo, de cara al habitar. Ese espacio no puede constituir una forma de habitar, ni el fundamento de una forma de habitar. Ese espacio no puede ser una ciudad, ni el marco medioambiental de una ciudad. En definitiva, ese espacio no puede consistir en un *lugar*, sino sólo en un *espacio*: un ámbito disponible y dispuesto para el movimiento. Organizar un espacio para el movimiento, implica necesariamente dificultar en él el habitar, pues las condiciones de habitabilidad representan siempre un cierto condicionamiento de la movilidad. Cuanto más se ordena una ciudad al tráfico y al transporte, más inhabitable se hace, hasta el punto de llegar a perder su mismo aspecto de ciudad.

Es lógico que la movilidad social reclame progresivamente una cultura –que no *civilización*– de la suficiencia individual: una cultura que provea al individuo de una completa dotación de recursos, que le permita moverse ampliamente sin quedar nunca desasistido. Es la cultura del teléfono móvil, del ordenador portátil, de la tarjeta de crédito, del "busca-personas", de los *walkman* y del "portatrajes". El hombre de la sociedad del movimiento se va pareciendo cada vez más a un caracol, si exceptuamos la rapidez de sus movimientos. Un hombre que porta consigo las condiciones de su suficiencia, no es un habitante: es un nómada.

Facilitar el movimiento exige, a la vez, aminorar, en la mayor proporción posible, la experiencia traumática del cambio de situación y entorno. La movilidad social va acompañada de una progresiva uniformización de lugares, ciudades, puntos de destino y puntos de tránsito: el ambiente de todo aeropuerto es prácticamente el mismo. Encontrarse en una ciudad o en otra, cada vez implica un cambio más insignificante; y esto facilita el poder comer en una ciudad, y cenar en otra. Pero el precio de esta insignificancia del cambio, de esta facilidad para situarse, es la insignificancia, también, de cualquier sitio: el carácter neutro y anónimo de cualquier ciudad. Es fácil ir a cualquier

sitio cuando a donde se llega es siempre "ninguna parte". La movilidad social conduce a la pérdida del carácter familiar y significativo de la ciudad, al declive de ese paisaje que es hecho por el hombre y hace al hombre[36].

Frente al movimiento de quien *explota* recursos u oportunidades, allá donde se encuentren, la ciudad es la expresión de la vida humana como objeto de *cultivo*: cultivo de una tierra, de un habitar común, de un carácter personal. Y frente a la fragmentación espacial del hombre, llevada a cabo por la zonificación estricta, la auténtica ciudad es la realización objetiva del carácter integrado de la existencia humana. La vida humana –personal y colectiva– es integración y es acción, y su racionalidad es, por consiguiente, racionalidad práctica. Frente a la zonificación, que representa el intento de ordenar la vida humana de acuerdo con la racionalidad teórica, es decir, mediante un procedimiento analítico, la ciudad constituye la cifra, la expresión objetiva y visible del orden de la vida humana como un orden según la racionalidad práctica, es decir, como un orden sintético.

Habitar es lo que el hombre hace en un espacio al asentarse en él, y al darse un orden a sí mismo mediante la ordenación de ese espacio. Con el asentamiento, la vida humana deja de estar configurada como un moverse o desplazarse por el entorno natural, siguiendo el orden de las solicitaciones y ofrecimientos de la Naturaleza; y pasa a configurarse como cultivo, crianza y enriquecimiento de las posibilidades humanizadoras de un espacio arrebatado a la Naturaleza, y convertido en solar del hombre. Ahora, el hombre se queda quieto, y, desde su quietud y por referencia a ella, confiere un orden nuevo, una significación humana, al movimiento de lo natural. Habitar es vivir en y según en entorno *habitual*, que se posee de manera estable. El vivir del hombre se convierte en habitar cuando el hombre toma una tierra: cuando toma una tierra como espacio de su vivir; no, como objeto o recurso de su producir. La organización de ese espacio será la base configuradora de aquello en lo que pueda consistir la vida humana como habitación de ese espacio. El contenido de la vida en ese espacio dependerá de cómo esté diferenciado dicho espacio, de cuáles sean las actividades que encuentran asiento en alguna de las parte de ese espacio, y de cómo estén relacionadas estas partes.

Habitar no es, por consiguiente, una actividad más, una actividad que pudiera distinguirse de otras, igualmente particulares. Habitar es la síntesis o integración activa de todas aquellas actividades que encuentran su lugar en el espacio de ese habitar. Pero esta síntesis, por consistir en un habitar –en un vivir en y según un espacio–, es una síntesis que tiene una base espacial, que está fundada en el orden de un espacio. Si este orden no posee la capacidad de actuar como fundamento de esa integración; si se trata de una zonificación completamente discreta, o de la uniformización de un espacio físico dispuesto para el movimiento; entonces, esa síntesis en que consiste el habitar no es posible.

Por relación al espacio –afirma Rafael Alvira–, toda vida social tiene la forma o carácter de un habitar; y toda acción social es, por relación al espacio, acción de

civilizar[37]. Por consiguiente, cabe afirmar que una vida relativa al espacio, que no sea un habitar, no es verdaderamente vida social; y una acción relativa al espacio, que no sea civilizatoria, no es una acción auténticamente social. Como ya quedó apuntado, para el hombre que vive en un espacio, vivir en común es posible verdaderamente sólo en la forma de un habitar en común.

Al igual que Carl Schmitt, Hannah Arendt señala que el significado primordial de *nomos* no era una relación entre personas, sino una demarcación de la tierra, un límite, una valla; y que la raíz de *nomos* se encuentra en el verbo *nemein*: distribuir y habitar[38]. La medida del espacio –el *nomos*– no era simplemente una medida física, no era la medida de una realidad meramente física; era la medida del espacio para el hombre: del espacio como lugar del hombre. Por lo tanto, era también la medida del hombre mismo en cuanto habitante, en cuanto ser que vive en un espacio. El *nomos* era la medida de un espacio humanizado y de un hombre espacializado. La humanización del espacio y, simultáneamente, la espacialización del hombre, es en lo que consiste el habitar. El *nomos* era, pues, la medida del habitar humano. La vida política, como vida según un *nomos*, según una medida u orden del espacio, y como configuración de ese *nomos*, corresponde al hombre en cuanto habitante.

Que el *nomos* es la medida del hombre mismo espacializado, significa que el *nomos* es la medida de la humanidad de un hombre que es habitante. Al dar una medida al espacio que habita, y al dar, por consiguiente, una medida a su propio habitar –a su vivir–, el hombre se está dando la medida de su propia humanidad. En la vida política, el hombre se juega la medida en la que resulte actualizable su humanidad: la medida de su humanidad, en cuanto habitante. Toda constitución de una *polis* supone –implícita o explícitamente– el establecimiento de una medida de aquello en lo que consiste ser hombre, de una medida de la plenitud humana. Podemos decir que el sentido de una *polis* es siempre la realización de una *paideia*.

La medida o el orden del habitar es la medida de la realización de la plenitud del hombre en cuanto habitante. Según configuremos la *polis*, esa realización será posible en una forma o en otra. Pero el habitar no es una actividad particular, y, por lo tanto, no consiste en una actividad que pueda ser ordenada a otras. No habitamos para poder llevar a cabo *otras* actividades en las que pudiera descansar la realización de la plenitud humana. Habitar no tiene un sentido meramente instrumental de cara a unas actividades en las que sí se encontraría la realización plena del hombre. No se habita para algo distinto de habitar, sino que habitar es la síntesis o integración de todo lo que es llevado a cabo sobre la base de un espacio ordenado. Habitar es la forma, integrada y comprehensiva, de realizar todo lo que se hace en un espacio que es hábitat. Cualquier actividad particular del hombre que habita, es sólo una parte, un aspecto o manifestación de su habitar. El hombre que habita *es* un *habitante*: un ser cuya acción –lo que hace– es habitar. Si el vivir es el ser del viviente, el habitar es el ser del habitante.

Precisamente por esto, la *polis* es el *ethos* comprehensivo e integrador, y la identidad política del hombre –la condición de ciudadano– es la identidad comprehensiva e integradora. Lo que hacemos en la *polis* es habitar, vivir según una medida u orden del espacio; y la *polis* es esa medida u orden del espacio. Y la acción de habitar en la *polis* es la acción que llevamos a cabo en cuanto ciudadanos: es la acción que nos corresponde en virtud de la identidad o condición subjetiva que adquirimos en la *polis*. Habitar es la actividad integradora de toda otra actividad. La *polis*, como sede del habitar, es el *ethos*, institución o comunidad que integra a todos los demás. Y la ciudadanía es la identidad humana que integra toda otra identidad que el hombre pueda adquirir en cada uno de los *ethoi*, instituciones o comunidades integrados en la *polis*. La superación de la desintegración de la identidad personal, ocasionada –como ya vimos– por el pensamiento del Estado moderno, sólo es posible *políticamente*: en la forma de un *ethos* integrador, una actividad integradora y una identidad o subjetividad integradora. Los tres factores son correlativos y de naturaleza política, y representan respectivamente la condición objetiva, activa y subjetiva de la integridad humana.

Pensar que habitamos para hacer alguna otra cosa, implica siempre instrumentalizar la *polis* en aras de alguna causa no política. A lo largo de la historia, se ha pretendido hacer de la *polis* un instrumento al servicio de diferentes objetivos: la religión, la ciencia, la emancipación, la cultura, la economía... Pero cuando se pretende esta instrumentalización, el resultado verdadero es –en lo teórico– la conversión del pensamiento político en ideología, y –en lo práctico– la conversión de esas causas u objetivos en instrumentos al servicio de la legitimación de lo político, es decir, la conversión de esas causas en causas políticas. Esta politización de lo que supuestamente era la finalidad de lo político, se pone de manifiesto en el hecho de que, entonces, el contenido de esa finalidad queda inevitablemente *espacializado*. Y aquella ideologización del pensamiento político se manifiesta en la incapacidad para reconocer esta espacialización: en la incapacidad para reconocer que esa supuesta finalidad de la *polis* se ha convertido en un componente de una manera de habitar.

La tendencia a tratar el espacio como simple campo para el movimiento suele traducirse en un énfasis del valor humanizador de la comunicación, del intercambio y, por tanto, del mercado. Ya el liberalismo del XVIII representó un "humanismo comercial", al entender que el hombre adquiría refinamiento y estilización –alcanzaba su plenitud– en la actividad comercial, en el despliegue y expansión de la libertad de intercambio, que era la libertad que se ejercía en el mercado, y a cuya garantía se ordenaba lo político[39]. Pero es preciso señalar que no todo intercambio, transmisión de conocimientos o trasvase de información constituye verdadera comunicación, si por comunicación entendemos vivir en común. Podemos disponer de los mismos bienes que otras gentes, poseer sus mismos conocimientos y contar con una información detallada de sus vidas y avatares; pero no por ello vivimos en común con esas gentes, porque ninguno de esos intercambios configuran verdaderamente un habitar común entre ellos y

nosotros. A lo sumo, esos intercambios pueden facilitar una asimilación de su forma de habitar y la nuestra, pero dos formas semejantes de habitar no son una forma de habitar en común. En realidad, cada uno se limita a incorporar a su forma de habitar en común el resultado de esos intercambios.

Por esto, el "humanismo comercial" no es un auténtico *humanismo*, sino sólo un humanismo parcial o sectorial. La actividad en que se basa no es una actividad integradora, no constituye un habitar, y tampoco es tomada en su condición de actividad integrada en un habitar. Se trata, pues, de un humanismo abstracto, que corresponde a un hombre abstracto: un hombre cuya condición subjetiva parece situarle como flotando sobre cualquier espacio que sea la base de un habitar. Nadie habita en el mercado, como tampoco se habita en la *web* o en la lengua. Si nos referimos a un habitar real, sólo se habita en un espacio, en un espacio real. En ese espacio, habitando en él, y como parte de este habitar, comerciamos, intercambiamos, hablamos una lengua e, incluso, algunos navegan en sus pantallas.

4. LA MEDIDA DEL TIEMPO DE UN ORDEN DEL ESPACIO

Habitar es fundamentalmente la acción del hombre en relación a un espacio, y el orden político, como medida del habitar humano, es fundamentalmente un orden del espacio. Pero es obvio que el tiempo afecta también al habitar, y forma parte de su medida. El orden completo del habitar constituye tanto un orden del espacio, como un orden del tiempo. La *polis* incluye, a la vez, una medida del espacio y una medida del tiempo. Al igual que respecto del espacio, establecer un orden del tiempo implica un acto de dominio sobre éste. Dominar el tiempo significa ponerle una medida; y, a su vez, medir el tiempo equivale a limitarlo. El espacio se limita circundándolo mediante una línea –ya sea el *sulcus primigenius*, las fronteras "naturales", o cualquier otra demarcación– que separa un *dentro* y un *fuera*, lo interior y lo exterior. El tiempo se limita también "circundándolo": dándole circularidad: cerrándolo sobre sí mismo y convirtiéndolo en repetición cíclica. Mediante esta conversión del tiempo en ciclo, lo que hacemos no es propiamente distinguir un *antes* y un *después*, o un pasado, un presente y un futuro. Estas distinciones corresponden a un tiempo distendido linealmente, es decir, son distinciones que vienen establecidas por un tiempo que carece de medida: el antes y el después, el pasado y el futuro se extienden, en una dirección y en otra, sin límite alguno; y el presente es sólo un instante que se escapa a toda medida. Con la circularización del tiempo, lo que hacemos propiamente es distinguir entre un *comienzo* y un *término*, quedando en medio un *durante*. El ciclo es la unidad constituida por un comienzo, un durante y un término; y con esta unidad medimos el antes y el después: ya sean éstos externos o internos a un mismo ciclo; y también con esa unidad, situamos el instante presente, el ahora. La fusión entre la linealidad del tiempo y su medida cíclica, la estructura de ciclos que se suceden y que componen ciclos de ciclos, constituye un *ritmo*. Poner una medida al tiempo de un orden del habitar, es proveer a ese habitar de un ritmo. La *polis* se caracteriza como un lugar y como un ritmo del vivir humano.

Pero –como vimos– la medida u orden del espacio no se acababa con la delimitación global de éste. El espacio delimitado era diferenciado y articulado internamente, proporcionando asiento a las diversas actividades que habían de ser integrantes de la vida de la *polis*. De igual manera, la medida u orden del tiempo incluye, además de su limitación, la diferenciación interna de este tiempo limitado, del ciclo o unidad de duración. Dentro de él, encuentran su momento las diversas ocupaciones y los diferentes acontecimientos que componen el contenido de la vida de la *polis*. Ese momento propio y adecuado para cada cosa, es el momento *oportuno* de cada cosa. Ordenar el tiempo significa, pues, proporcionar a cada actividad, tarea y acontecimiento su *oportunidad*, y convertir así el tiempo en una consecución ordenada de oportunidades. Según Aristóteles, el bien, en la categoría de tiempo, se dice la *oportunidad –kairós–*[40]. Convertir el tiempo en oportunidad significa elevarlo de su facticidad física a la condición de bien humano compartible, de ocasión propicia para el acontecer del hombre.

En la *polis*, el orden del tiempo es un bien compartible porque constituye una sucesión ordenada de oportunidades comunes. Una oportunidad es común por representar el momento propicio para que todos hagamos lo mismo –por ejemplo, acudir a las urnas el día de las elecciones–; y es también una oportunidad común por constituir el momento propicio para que unos y otros hagamos cosas diversas que se propician mutuamente: el horario comercial es el momento propicio para el trabajo del dependiente, y para que el cliente acuda a hacer sus compras. La vida en común implica que las acciones de unos dependen –para su posibilidad y eficacia– de las acciones de otros: ya sean estas acciones iguales o diferentes; y esto exige que las oportunidades sean comunes y estén dotadas de un orden conocido y compartido por todos.

Este orden de oportunidades comunes constituye el orden común –dentro del cual, puede concretarse el orden personal– de la actualización de esas posibilidades del habitar, cuya simultaneidad nos es proporcionada por el orden del espacio. El vivir se convierte en habitar cuando se despliega ante la presencia contemporánea de sus posibilidades, y se dota, al mismo tiempo, de un orden para la actualización sucesiva de esas posibilidades. Simultaneidad y oportunidad, orden del espacio y orden del tiempo, son los dos elementos fundamentales de un orden o medida del habitar, de una *polis*.

Pero esto nos obliga a subrayar que el orden del tiempo del que estamos hablando es el orden del tiempo que corresponde a un orden del espacio. Ese tiempo –así medido y ordenado– es el tiempo de la *polis*: es un tiempo político. Es cierto que en el establecimiento de ese orden intervienen factores naturales, como las estaciones climáticas, las horas de luz solar o los ciclos lunares. Pero estos factores no son los únicos, ni los más significativos muchas veces, en la configuración de ese orden. A esos factores, se suman y superponen medidas temporales como el curso escolar, el año fiscal o los ciclos electorales, que son tanto o más decisivas para la determinación del ritmo de la *polis*. Medir el tiempo es un acto de dominio del hombre sobre el tiempo, por lo que esa medida es una medida humana; no, una medida impuesta por la Naturaleza. También el tiempo es arrebatado a la Naturaleza por el hombre, convirtiéndolo en tiempo del hombre, en *oportunidad* de lo humano. Pero la condición para este arrebatamiento es el arrebatamiento de un espacio, el dominio sobre una tierra, y su transformación en *lugar* del hombre. El tiempo que es dominado por el hombre, que es medido y ordenado por éste, es el tiempo de un espacio tomado y ordenado por el hombre; es el tiempo de lo que el hombre hace en un orden del espacio: el tiempo de su habitar. Cabe decir que cuanto mayor es el grado de *civilización* –de vida de ciudad–, más humano e independiente de la Naturaleza es el orden temporal o ritmo del vivir del hombre. El hombre toma y ordena un espacio, y en ese espacio establece un ritmo: en esto consiste esencialmente la configuración de un habitar común, la acción de constituir una *polis*: la acción política.

Por consiguiente, el tiempo político, el tiempo que pertenece a lo político y constituye una medida para ello, no es un tiempo lineal, tensado como un hilo conductor del collar

de acontecimientos de la historia. El tiempo de la *polis* es el ritmo de un habitar; no, el curso tendido de un destino o de un sentido histórico, ya sea colectivo o personal. En principio, el tiempo lineal no tiene medida, es infinito. Medirlo o limitarlo supone fijar dos puntos absolutos, de inicio y de término, entre los cuales la linealidad del tiempo queda segmentada, y sus momentos sucesivos resultan convertidos en vectores que apuntan en la dirección marcada por el punto final. Dar una medida al tiempo lineal, implica proveerle de un sentido, de una dirección: hacer de él el curso, más o menos azaroso, de un cumplimiento. Como se sabe, una medida temporal de este género es una medida de origen religioso y, particularmente –en nuestra cultura–, de origen cristiano. En la concepción cristiana del tiempo –de la que San Agustín es comúnmente considerado el máximo exponente–, el tiempo aparece medido fundamentalmente por tres acontecimientos trascendentales, que son la fuente de sentido para el tiempo: Caída, Redención y Parusía. Se trata, pues, de tres acontecimientos *históricos* de lo *meta-histórico*: de tres contenidos de fe, que dan a la totalidad de la historia un sentido religioso, y confieren a la religión el sentido de una historia: la historia de la Salvación. El tiempo lineal sólo puede ser medido desde fuera del tiempo: mediante la intervención en él de lo que no pertenece al tiempo, ni es fruto suyo. Lógicamente, la comprensión agustiniana del tiempo era una teología de la historia. A partir de ella, toda filosofía de la historia, entendida como una penetración racional en el sentido lineal del tiempo, es sólo una forma secularizada de teología de la historia: es un ejercicio racional que es completamente deudor –sin reconocerlo– de una idea religiosa: la idea de que el tiempo lineal tiene una medida y un sentido.

A diferencia del tiempo de la *polis*, el tiempo de la religión es la medida de un devenir que discurre hacia un advenimiento. En este sentido, la religión es la regla de una espera. El tiempo político, por el contrario, es el orden de la oportunidad de lo presente simultáneamente. Olvidar la distinción entre un tiempo y el otro; pretender dar razón de la *polis* mediante la asignación a ésta de un tiempo lineal –de una medida de este tiempo– como criterio del orden político, conduce necesariamente a un deterioro de la racionalidad política. La pérdida de nitidez de esta distinción entre el tiempo político y el tiempo religioso, constituye una valiosa clave para comprender algunos capítulos de la teoría y praxis política de nuestro pasado. Lógicamente, no se trata de una clave de lectura que nos proporcione la razón comprehensiva de toda la realidad política de esos momentos; pero sí, de una perspectiva que colabora a la comprensión de esa realidad, y que arroja sobre ella una luz que es precisamente la que ahora nos interesa y nos resulta ilustrativa.

La Ciudad de Dios de San Agustín era fundamentalmente una teología de la historia. Las dos *Ciudades*, cuya pugna componía el sentido de la historia, eran dos comunidades espirituales y de destino último, que correspondían a una distinción interior: la distinción entre pecado y gracia. El denominado *agustinismo político* pretendió extraer de esas categorías teológicas una filosofía política. Aquella medida teológica del tiempo era

tomada como medida del tiempo político. Paralelamente, el orden político –orden del espacio– al que correspondía esa medida del tiempo, aparecía como la expresión espacial de esa distinción interior. Este orden era el constituido por la oposición entre *Christianitas* y tierra de infieles. Al politizarse el tiempo religioso, lo religioso quedaba espacializado. Asignar el tiempo religioso a lo político, significaba situar lo político en la línea de ese tiempo, incorporar lo político al curso de ese devenir, y valorar, por tanto, lo político en función de su aportación a la realización de lo que pudiera ser la expresión o participación anticipada de la meta final de ese tiempo.

El cristianismo –explica Wolin–, al irse desarrollando e institucionalizando, *politizó* su propio lenguaje, el modo de hablar sobre sí mismo. Términos políticos como "ciudad", "reino", "pueblo", "sociedad perfecta", etc. fueron utilizados comúnmente para expresar la realidad de la comunidad cristiana. Expresada en estos términos, la Iglesia era considerada, frente a la sociedad civil, como superior *políticamente*, como más perfecta también según los criterios políticos mismos. Parecía que, en la Iglesia, los ideales humanos de la *polis* antigua se encontraban realizados mucho mejor que en la decadente sociedad civil que rodeaba a las comunidades cristianas. En cierto modo, la Iglesia era interpretada como la *polis* perfecta, como la actualización plena de lo mejor que la *polis* había querido ser. El ámbito de la plenitud humana fue desplazado a la comunidad religiosa. El cultivo de lo propiamente valioso y noble del ser humano fue transferido principalmente a la Iglesia, dejando para lo político, como función peculiar suya, la atención a exigencias inferiores: proveer de la fuerza coactiva que es necesaria para mantener la paz y frenar las consecuencias del pecado[41].

Ciertamente, este modo de percibir la comunidad cristiana no estaba completamente falto de fundamento real. En el ámbito de la Iglesia, pervivía y fue transmitida buena parte de la herencia greco-romana, de un modo más fiel y vigoroso que en el decrépito orden político del Imperio. La decadencia o desaparición de instituciones imperiales propició que autoridades y reglamentaciones eclesiásticas cobraran competencia respecto de lo social. Pero lo que aquí importa es el efecto que aquel cúmulo de circunstancias ocasionó para el pensamiento político, es decir, el modo de comprender lo político que fue configurándose en relación con la imagen de la comunidad cristiana, que la misma situación sugería en buena medida. Esta imagen era aproximadamente la de una comunidad de contenido fundamentalmente religioso, que para atender necesidades de rango inferior, se dotaba también de una organización política. Los poderes, instituciones y demarcaciones políticas parecían los instrumentos materiales necesarios de una comunidad primordialmente espiritual: de una comunidad que comparte un destino, el sentido de un tiempo lineal. A esta imagen parece responder el orden medieval de la *Christianitas*, como Orbe social y político de los cristianos. Esa sociedad era entendida como la comunidad de los cristianos organizada políticamente. Sus autoridades eran autoridades cristianas actuando sobre cristianos en cuanto tales. Como recuerda Dawson, Carlomagno, según los *Libri Carolini*, era rector y guía del pueblo de Dios[42].

Esta imagen unitaria, en la que *imperium* y *sacerdotium* aparecían como dos funciones de una misma y única comunidad, tenía que ocasionar numerosos conflictos de competencia y primacía entre la potestad secular y la potestad espiritual. Era casi inevitable oscilar entre el peligro de cesaropapismo por parte del poder político, y el de hierocratismo por parte del poder religioso. Frente a lo primero, las potestades eclesiásticas buscaban defender su autonomía y libertad, pero esta defensa estaba obligada habitualmente a adoptar formas hierocráticas o cuarialistas. A pesar del *dualismo gelasiano* y de otras fórmulas teóricas de la distinción entre un poder y otro, no había condiciones reales para llevar esa distinción a la práctica, de un modo regular y estable. Esas mismas fórmulas parecían estar distinguiendo los dos poderes mediante la asignación, a uno y a otro, de una de las dos funciones o dimensiones de una misma sociedad. Casi podríamos decir que esos poderes estaban siendo distinguidos de manera análoga a como el constitucionalismo moderno distingue los tres poderes del Estado. Hay que reconocer, por otra parte, que el mismo hecho de esos conflictos entre un poder y el otro, manifiesta que lo que se dio en aquel orden social no fue lo que hoy denominamos como *fundamentalismo*. Hubo diferenciación entre lo político y lo religioso, entre *imperium* y *sacerdotium*, pero esta diferenciación se estableció dentro de un todo común, y por esto pudo haber y hubo tales conflictos.

Lo que sí se dio fue una comprensión desvalorizadora e, incluso, instrumentalizadora de lo político. La organización política aparecía como la dimensión instrumental que una comunidad primordialmente escatológica necesitaba en virtud de su peregrinaje mundanal. Con frecuencia, la relación entre el ámbito político y el ámbito religioso fue expresada como una relación análoga a la existente entre el cuerpo y el alma en el seno del todo sustancial que es el hombre. Lo político estaba al servicio de lo religioso, como lo corporal estaba al servicio de lo espiritual. El mundo del espíritu parecía sustraído de lo político, y situado en su totalidad en el plano de lo religioso. Lo político dejaba de tener cualquier competencia directa sobre la plenitud propia del hombre; dejaba de ser un ámbito propicio para el cultivo del espíritu humano.

Las formas de perfección humana que ese orden social proporcionaba estaban escalonadas según esas formas expresaran lo escatológico, o participaran de ello, posibilitando y sosteniendo esas formas de expresión y anticipación de lo escatológico[43]. En esa comunidad, la perfección humana se articulaba según un orden del tiempo lineal, que era lo que esa comunidad compartía primordial y constitutivamente. La perfección se graduaba en función de la mayor o menor cercanía que un modo de vida tuviera respecto de la meta marcada por esa medida o sentido del tiempo. En la *Civitas Christiana*, los quehaceres calificados como *temporalia* constituían un dominio de actividad inferior, que estaba ordenado a la esfera de los *spiritualia* o *coelestia*, que versaban sobre lo que positivamente constituía el fin de la *Civitas*, y que eran como un reflejo anticipado del cumplimiento de aquel destino común. La dedicación o cooperación a esta esfera de actividad, medía la plenitud de la

ciudadanía en esa sociedad.

Voegelin señala que el cristianismo superó el politeísmo y trascendió el carácter particularista de la antigua religión de la *polis*. Pero al trascender la religión los estrechos límites de la *polis*, se produjo un vacío de espíritu en ésta: la religión se despolitizaba, y la *polis* se desespiritualizaba. No se prestó suficiente atención a este vacío, ni al hecho de que la *polis* seguía necesitando una razón espiritual propia, que le diera justificación y sentido. Y, en consecuencia, no se procedió a llenar ese vacío con una nueva verdad del espíritu que, aunque no fuera ya religiosa sino sólo política, constituyera sin embargo una auténtica verdad espiritual: una medida del hombre como ser espiritual. Más bien, lo que ocurrió fue que la misma verdad religiosa fue entendida como sustitutiva de la verdad espiritual de la *polis*, y la misma comunidad religiosa pasó a proveer de justificación al orden político, sin dejar de ser, a la par, la comunidad que los hombres formaban por compartir un destino sobrenatural y metapolítico[44]. El orden político, en sí mismo, dejaba de ser un "orden del espíritu", y quedaba reducido a un simple "orden pragmático". La *polis* no era ya capaz, por sí misma, de actuar como fuente de sentido para la existencia humana: carecía de toda dimensión sapiencial, pues sólo era sabiduría la verdad sobre el tiempo lineal, que era patrimonio de aquella sociedad en cuanto comunidad religiosa. La acción política era la acción que esa comunidad necesitaba llevar a cabo por exigencias que el mundo le imponía; pero por muy necesaria que fuera, esa acción sólo era, a lo sumo, una acción instrumental sobre la exterioridad: una acción que no afectaba ni correspondía al saber sapiencial sobre el hombre[45].

El cristianismo situó lo sagrado en un plano superior al político. Pero esta desacralización de la *polis* fue interpretada como una completa desespiritualización, pues se entendió que lo sagrado agotaba el campo del espíritu, y que toda sabiduría del espíritu se trasladaba, con lo sagrado, más allá del ámbito político. Esto explica que, más tarde, cuando se intentó re-espiritualizar lo político, ese intento adoptara formas modernas de gnosticismo. Volver a dotar de sustancia espiritual a la *polis* consistió en atribuir a ésta una verdad espiritual que pertenecía realmente a la Trascendencia. La espiritualización de lo político se llevó a cabo haciendo inmanente e intrahistórica la escatología[46]. Esta forma impropia de reespiritualizar lo político parecía sugerida por la previa situación de toda dimensión espiritual y sapiencial en el plano de lo trascendente. En el fondo, si los gnósticos modernos no buscaron una auténtica sabiduría política, sino que entendieron como sabiduría política la politización del saber escatológico, fue porque ellos mismos seguían pensando que toda sabiduría consistía en la verdad de un destino, en la medida de un tiempo lineal.

Tras la ruptura de la unidad religiosa, provocada por la Reforma protestante, la religión fue progresivamente privatizada para hacer posible la convivencia pacífica. El ámbito público era desprovisto de lo que había sido su sustancia espiritual y vital, y el Estado quedaba reducido a una estructura instrumental para garantizar libertades individuales. Pero, en verdad, lo político ya venía siendo entendido como algo

instrumental desde hacía mucho tiempo. Al abandonar la religión el ámbito público, sólo permanecía en este ámbito la instrumentalidad de lo político, que quedaba ahora completamente al desnudo. A pesar de todo, no se percibió la oportunidad y la necesidad de proveer a ese ámbito de sustancia y sabiduría auténticamente políticas, sino que, por el contrario, se mantuvo y se acentuó paulatinamente la concepción instrumentalista de lo político, hasta que los modernos gnosticismos intentaron reespiritualizar la *polis* mediante el procedimiento que parecía disponible.

Un caso peculiar de espiritualización de lo político lo encontramos en los Estados Unidos de América. A lo largo de su historia, este país ha constituido una *polis* que, en parte, daba razón de su propio orden y de su actuación, sobre la base de un sentido del tiempo histórico, de la verdad de un destino temporal. Aunque esto fue así especialmente en el pasado, todavía hoy sigue teniendo cierta realidad, aunque, quizá, en una medida puramente residual.

Buena parte del espíritu puritano de los colonos del XVII fue secularizada y universalizada en el XVIII, y la conciencia de elección y predestinación que las congregaciones puritanas poseían, pasó a ser patrimonio de la nueva república en su totalidad. La idea de la "comunidad de los santos" fue proyectada sobre la naciente *polis*, y fue traducida en la "nación americana". Lo que la congregación de los regenerados había sido frente al resto de la sociedad colonial, lo representaba ahora la "nación americana" frente al resto del mundo y, especialmente, frente a Europa: encarnación de la corrupción, despotismo y decrepitud, cuya influencia había que evitar por todos los medios. Frente a esta Europa, que representaba el pasado corrupto y corruptor, la "nación americana", como nuevo "pueblo elegido", tenía una misión redentora en la historia[47].

Como J.G.A. Pocok y R. Bellah han señalado, en Estados Unidos se ha dado una forma especial de conciencia cívica y republicana, que ha constituido una auténtica religión civil. La identidad cívica americana fue el resultado de la fusión de ideas religiosas –que poseían una fuerte carga de destino y misión– con nociones pertenecientes al iusnaturalismo moderno. En el siglo XVIII especialmente, la imagen de la nación americana era la de una *Holy Commonwealh*, en cuyo seno latía una especie de "milenarismo cívico"[48].

Ese milenarismo puede ser entendido como la esperanza de instaurar definitivamente el reino de la libertad y la justicia, de la igualdad de oportunidades y de la supresión de barreras sociales. La historia –cuyo paradigma era Europa– se caracterizaba precisamente por todo lo contrario. La patria de la libertad y esperanza de los desheredados de la historia tenía que ser protegida contra la historia misma: tanto contra las fuerzas exteriores de la historia, como contra el peligro de *historizarse* internamente: de empezar a sufrir un proceso de evolución histórica, que alejase a la nación de la simplicidad y pureza de su condición original. Que la nación se historizase, que dentro de ella la historia

comenzara su labor de transformación y de producción de complejidad, tenía que equivaler a des-americanizar la nación, pues la nación americana era la nación que había sido creada emancipándose de la historia. Según Carl Schmitt, el Imperio cristiano medieval tenía el sentido de *kat-echon*: de barrera y freno contra las fuerzas de este mundo. Parece como si ese sentido caracterizara también a la nación americana, aunque con una nueva orientación: ahora, la barrera era impuesta contra las fuerzas del Viejo Mundo, por parte del Nuevo. El papel redentor que la nación americana tenía en la historia –su misión histórica– consistía en redimir *de la historia* a sus miembros y a cuantas otras naciones fuera posible.

El problema, una vez más, estribaba en que al atribuir a una realidad política una medida del tiempo lineal, se procedía a espacializar aquello que constituía el contenido de esa medida del tiempo, el significado de ese curso temporal. Este contenido consistía básicamente en los ideales del derecho natural moderno, de democracia, libertad y propiedad. Sobre ellos se había proyectado el sentimiento de elección y destino, de la conciencia religiosa puritana. Pero si la instauración definitiva de esos ideales representaba el sentido de ese tiempo lineal, y dicho tiempo era el tiempo de la república americana, esta misma república era el espacio –el orden del espacio– de esa instauración. La meta universalista a la que apuntaba ese tiempo lineal, se convertía en el contenido particular de un espacio, al hacer de ese tiempo lineal el tiempo del orden de ese espacio. Era difícil conciliar el universalismo que acompaña siempre a la asignación de un sentido al tiempo, con el particularismo que la caracterización de un espacio delimitado implica. En buena lógica, el cumplimiento acabado de aquella misión histórica, tenía que equivaler a la pérdida de justificación por parte de la nación misma. Cumplido el sentido de su tiempo, la nación quedaba sin sentido.

Para que un tiempo lineal –en este caso y en cualquier otro– sirva de elemento integrante de un orden del espacio, de un orden político, es necesario medir convenientemente el cumplimiento de su sentido. Las responsabilidades políticas –de cara a un espacio– de un tiempo lineal asignado a una *polis*, imponen necesariamente fuertes restricciones a la misma linealidad de ese tiempo. En el fondo, para poder servir como tiempo de una *polis*, el tiempo lineal es sometido a una nueva medida, que se superpone a su medida lineal, y que controla o dosifica el cumplimiento de ese sentido lineal, en función de las necesidades de la *polis* como orden del espacio.

En definitiva, el orden político no necesita ser provisto de un tiempo lineal, ser asociado a la realización de un destino histórico o metahistórico, para poseer sentido y justificación. No necesita ese añadido para constituir un ámbito del espíritu, un campo donde se alcanza y ejercita una auténtica sabiduría. Porque el orden político, como orden del habitar humano, representa por sí mismo el orden y la medida de una plenitud humana, de una verdad sobre el hombre: la plenitud y la verdad del hombre en cuanto habitante. Y el orden del habitar humano es un orden del espacio, cuya medida del tiempo es un ritmo; no, un destino. Es necesario reconocer que la *polis* –por sí misma–

nos proporciona la posibilidad de una forma de plenitud humana, que no consiste en la participación o colaboración en un destino que trasciende de algún modo la *polis*, sino en participar de la plenitud misma de la *polis*; y que es esta forma de plenitud, precisamente, la que la *polis* necesita en sus miembros. Para que la *polis* sea ocasión de una plenitud humana, y para que esa forma de plenitud tenga auténtico valor, no es preciso que la *polis* sea puesta al servicio de otra causa que su propia perfección como *polis*, como medida de un habitar. En consecuencia, es necesario reconocer también que el orden político posee criterios propios y suficientes de justificación; por lo que referir lo político a algo situado más allá de lo político mismo, con la intención de justificarlo, es un procedimiento innecesario y que, además, no proporciona una mejor justificación para lo político, puesto que no se trata de una verdadera justificación *política*. Una forma de habitar no se justifica por una meta ulterior, a la que ese habitar estuviera ordenado. Esta ordenación, más bien, injustificaría esa forma de habitar: la subordinaría a la realización de esa meta, dejándola así en una condición de precariedad, de inestabilidad y provisionalidad.

A la *polis* corresponde una específica verdad sobre el hombre y una determinada medida de la plenitud humana, que no admiten fórmula sustitutoria. Según Assar Lindbeck, el Estado del bienestar, con su fuerte carácter asistencial, desincentiva la responsabilidad pública de los ciudadanos, y este deterioro moral hace que la población tenga cada vez menos reparos para abusar deshonestamente del sistema y para multiplicar, al mismo tiempo, sus reclamaciones de mayor asistencia por parte del sistema. En algunos países –añade Lindbeck–, estos efectos han sido contenidos durante algún tiempo, gracias a la herencia moral que la población había recibido con anterioridad a la instauración de ese sistema asistencial. Pero cuando, en esos países, la *ética luterana* se ha derrumbado en los miembros de una generación que ha sido socializada ya en el marco de ese sistema, y cuando la *disciplina prusiana* ha dejado de ser ejercida por los administradores del sistema; entonces, el Estado del bienestar ha entrado en crisis profunda[49].

En el fondo, el problema radica, en este caso, en que ni la ética luterana ni la disciplina prusiana son formas de perfección que pertenezcan a la plenitud humana que corresponde a la *polis*. Ningún orden político –tampoco aquel o aquellos en los que Lindbeck está pensando– consiste en una comunidad de cristianos reformados, ni en unos dominios de la antigua Orden de los Caballeros Teutones. La medida del hombre que la *polis* proporciona y, a la vez, necesita, no es la que se actualiza en una ética religiosa o en una disciplina castrense. La verdadera debilidad del sistema no procede del marchitamiento de esas dos formas de virtud humana, sino de la dependencia del propio sistema de unas cualidades humanas que él mismo no puede alimentar, y cuyo agostamiento, por tanto, el sistema no puede evitar. El error inicial se encuentra en instaurar un sistema pensando que su racionalidad hace innecesaria la posesión de una virtud específica por parte de los destinatarios del sistema; es decir: pensando que el

propio sistema no representa la propuesta y ocasión de una determinada forma de plenitud humana. Siempre que se concibe un sistema pretendidamente válido, incluso, para una "nación de demonios", el resultado real es que ese sistema se sostiene gracias a que sus destinatarios no son realmente demonios, y mientras éstos se sigan moviendo por motivos que no son los que el sistema proporciona.

Desde esta perspectiva, podemos entender la obra de Maquiavelo como la obra de un moralista, quizá inconsciente de serlo. Porque lo que Maquiavelo buscaba era el tipo de plenitud humana que correspondía específicamente al hombre político. Si Maquiavelo –según se dice habitualmente– separó ética y política, quizá lo hizo porque se encontró con una concepción de la plenitud humana que tenía como único patrón la verdad sobre una escatología, y que resultaba por tanto inconciliable con una tarea política, que era necesaria, y que exigía eficacia además de una piadosa intención interior. Una ética interiorista y pensada principalmente para el hombre privado, no podía incorporar fácilmente las exigencias de la vida política. Resultaba problemática la misma idea de una auténtica *ética política*: de una verdadera plenitud humana que fuera interna a la praxis política. Frente a una idea de la plenitud humana, que situaba a ésta fuera de lo político, era obligado pensar lo político como un ámbito meramente instrumental y pragmático. Pero como, a pesar de todo, lo político seguía planteando sus exigencias, y atender a estas exigencias era una necesidad inexcusable, era preciso saber en qué consistía la excelencia política, y no había otro modo de tratar esta excelencia que como una habilidad técnica y estratégica. Provisto de una medida de la perfección humana que era ajena al bien propio o excelencia de la acción política[50], el hombre sólo podía quedar perplejo, ante los requerimientos de la realidad política. Y, de forma paralela, el hombre dotado de excelencia política, sólo podía sentirse recriminado, ante semejante medida de la perfección humana.

Si el paradigma de la fortaleza –por ejemplo– era el mártir, resultaba difícil que el ciudadano reconociera como una actualización de esa virtud su participación en la guerra al servicio de la *polis*; pero, a pesar de ello, la *polis* seguía necesitando de ese servicio por parte de sus ciudadanos. El mártir es el paradigma, es la medida perfecta de la fortaleza, que corresponde a una comunidad escatológica: a una comunidad unida en la esperanza de un destino que es alcanzado perfectamente cuando se sufre la muerte por él. Por el contrario, el paradigma político de esa misma excelencia humana lo constituye el soldado: el hombre que persigue el mayor bien humano –el bien común político– en las condiciones más arduas para la consecución de ese bien –la guerra–[51]. Y en la guerra, sólo acepta la muerte, sólo asume voluntariamente el riesgo de morir, quien asume también la responsabilidad de matar. Por consiguiente, si la fortaleza –toda fortaleza y la verdadera fortaleza– se entendía exclusivamente desde el modelo del mártir, el ciudadano sólo podía adquirir la excelencia que la *polis* le pedía –ser un excelente soldado– al precio de renunciar a esa cualidad que formaba parte de la plenitud humana. Para superar verdaderamente esta dicotomía, era necesario que la plenitud humana –y la

misma clase de plenitud– que tenía al mártir como medida, pudiera ser realizada con igual perfección según otra medida: la del soldado. En otras palabras: era necesario que también en el soldado en cuanto tal, se pudiera dar la plenitud de la caridad. Y esto significa que el perfecto amor a Dios pudiera latir, tanto en el que sufre la muerte, como en el que mata en la guerra; sin que por esto la guerra se convirtiera en una guerra santa, en una guerra por la causa de Dios, sino que, por el contrario, continuara siendo una guerra política o de ciudadanos: una guerra por la *polis*, y no una guerra al servicio de una escatología.

Esa dicotomía sólo se superaba verdaderamente, del modo que acabamos de mencionar. No se superaba, por tanto, mediante la secularización de aquella escatología: convirtiendo la destinación metahistórica en misión histórica de la *polis*; dando a la estructura tensional de la esperanza escatológica unos contenidos políticos; es decir, aplicando a lo político el tiempo lineal de la religión. Este procedimiento sólo podía proporcionar un sucedáneo político de la forma religiosa de plenitud humana. El soldado se convertía así en una réplica mundana del mártir: más que tratarse de alguien que, con riesgo de perder la vida, defiende con las armas un bien presente, el soldado pasaba a ser visto como alguien que da su vida por la causa de una misión histórica, y cuya sangre derramada alimenta la esperanza en el cumplimiento de esa misión. El mártir sigue siendo el paradigma único de la fortaleza, cuando el soldado, para ser modelo de esa virtud, es convertido en mártir de la supuesta causa de la historia. La escatología sigue siendo la única medida de la verdad del hombre, cuando, para hacer de lo político una auténtica sabiduría humana, se asigna a lo político una escatología secularizada.

Lo político –se ha dicho antes– posee criterios propios y suficientes de justificación. Lo político no necesita una fundamentación teológica, ni queda fortalecido por contar supuestamente con ese tipo de fundamentación: la teología no aporta a la política razones mejores que las razones que la política puede proporcionarse por sí misma[52]. Y esto puede afirmarse, tanto respecto de una teología verdaderamente sobrenatural, que nos hable de un destino ultraterreno, como respecto de una filosofía de la historia, que nos desvele una meta terrenal, y que constituya por tanto una forma secularizada de teología de la historia.

Algo así como la *universitas hominum* no nos sirve realmente de criterio y justificación de lo político. La universalidad del género humano es sólo –de suyo– una universalidad ontológica o física: la universalidad de una *physis*; no, una universalidad moral: una comunidad de destino o fines. Para que esa universalidad represente esto último, es preciso considerarla, no sólo como universalidad ontológica –como semejanza actual de naturaleza– sino como comunidad de origen –de genealogía–, y de un origen que encierre la atribución de un destino que se transmite por herencia. No hay hermandad sin filiación; y, por ello, los vínculos políticos, los vínculos entre ciudadanos son vínculos de amistad; no, de fraternidad. Es obvio que esa forma de considerar la universalidad del género humano no corresponde al plano de la política, sino al de la

teología.

Convertir ese contenido teológico en criterio y fundamento de lo político, comporta necesariamente una historización espuria de lo metahistórico, de lo escatológico. La constitución de la *comunidad* del género humano se convierte así en la meta que da sentido a la historia. La historia pasa a ser la historia de esa comunidad universal, el camino hacia su establecimiento. Pero si la historia es la historia de algo, este algo tiene que ser una realidad histórica y metahistórica a la vez: una realidad contradictoria. Es histórica porque se da en la historia, como resultado del propio discurrir de ésta: es un acontecimiento; no, un advenimiento. Y es metahistórica porque, una vez acontecida esa realidad, la historia queda definitivamente atrás, como un proceso cerrado y concluido. Paradójicamente, la "verdad" del proceso total acontece en la forma de una fase –la última– del mismo proceso. Quizá pueda decirse que la historia consiste en el continuo esfuerzo del hombre por transformar la *physis* en *oikumene*; la naturaleza, en orbe; pero el resultado de esa transformación será siempre *un* resultado histórico: nunca será *el* resultado de *la* historia, que dé su sentido a ésta. Será la historia la que deje atrás cualquier comunidad humana que haya sido realizada en un momento de la historia: también, la comunidad humana universal, si ésta pudiera ser realizada en algún momento.

La política no necesita la supuesta fundamentación que podría proporcionarle una pretendida teología política, fuera ésta de la índole que fuera. Entre otras razones, porque toda justificación teológica –secularizada o no–, cosmológica o metafísica de un orden político, no es más que una teorización sobreañadida y *a posteriori* de ese mismo orden político, elaborada con categorías no políticas. Justificar un orden político porque resulta ser un fiel reflejo del orden del Cosmos; o porque responde a la distinción entre cuerpo y alma, o entre acción y contemplación; o porque reproduce a escala humana el gobierno del Universo por un único Dios; es pretender que lo político puede quedar justificado en virtud de su semajanza –que no pasa de metafórica– con la estructura de una realidad que no es política.

Este tipo de analogías arriesgadas suele consistir, en el fondo, en una especie de bucle analógico, o dicho de otro modo, en dos analogías que se superponen en un movimiento de ida y vuelta. Así, por ejemplo, en el mundo medieval se sostuvo con frecuencia que la monarquía era el régimen más perfecto porque reflejaba mejor el gobierno monárquico de Dios sobre la Creación. Pero esta justificación de la monarquía por su comparación con el gobierno divino, era posible porque, previamente, se había comparado el gobierno divino al régimen monárquico de los hombres. Primero, se aplicaba a lo divino una categoría que pertenecía de suyo a lo humano; y después, lo divino, así categorizado, era utilizado como medida de la perfección de lo humano. Algo semejante ocurriría si, en la actualidad, se pretendiera justificar la separación de los tres poderes de un Estado constitucional, en virtud de su mayor semejanza con un solo Dios que es a la vez Trino. El modelo o paradigma de la monarquía puede constituirlo el reinado de Carlomagno o el de Felipe II, pero no el gobierno divino. El gobierno de Dios no es ni monárquico ni

constitucional: es "sencillamente" *divino*.

Tampoco es posible justificar lo político desde otra forma –quizá, menos sublime– de sabiduría no política: una teoría epistemológica. Esto es lo que parece significar la propuesta política de Popper: la pretensión de justificar una sociedad abierta y democrática, como expresión política de su metodología falsacionista, como institucionalización sociopolítica de una razón crítica y antidogmática[53]. Pero el valor y conveniencia de la democracia, nada tienen que ver con la posibilidad o imposibilidad de alcanzar certidumbres teórico-científicas, ni reciben un fortalecimiento adicional por ser asociados a una epistemología determinada. Que una sociedad deba ser democrática no se funda en los problemas que la ciencia pueda tener para alcanzar verdades definitivas. Que el poder político deba ser participado, no procede, ni es el reflejo de la necesidad de someter a crítica y contrastación cualquier contenido científico. No son las posibilidades y dificultades de la ciencia lo que mide cómo se deba organizar una sociedad, sino las posibilidades y dificultades del habitar común entre hombres que no son científicos, ni habitan en común para hacer progresar a la ciencia. La filosofía política no se puede extraer como derivación o proyección de una teoría del conocimiento.

---

[1]. Rafael ALVIRA, "Prólogo" a Alvaro PEZOA BISSIÈRES, *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. XVIII.

[2]. Carl SCHMITT, *El Nomos de la Tierra*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, pp. 16-19.

[3]. Carl SCHMITT, *Tierra y Mar. Consideraciones sobre la historia universal*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1952, pp. 7 y ss. Cfr. Montserrat HERRERO LÓPEZ, *El "nomos" y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 43 y ss.

[4]. Carl SCHMITT, *El Nomos...*, *op. cit.*, p. 59.

[5]. *Ibid.*, pp. 283 y ss.

[6]. *Política*, 1326a-1327a.

[7]. *Política*, 1330a 10-15..

[8]. *Política*, 1330b 20 - 1331b 15.

[9]. *Política*, 1267b 33-37.

[10]. *EN*, 1096a 25-29. Así lo traduce Julio PALLÍ BONET (Gredos, Madrid, 1985). En

la traducción de María ARAUJO y Julián MARÍAS (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981), se dice "residencia". En su comentario a este pasaje (*In I Ethic.*, n. 81), TOMÁS DE AQUINO habla de la "habitación".

[11]. *Política*, 1260b 39 - 1261a 1.

[12]. Bernhard KNAUSS, *La polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua*, Aguilar, Madrid, 1979, p. 32.

[13]. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 64.

[14]. Alberto DÍAZ TEJERA, *Encrucijada de lo político y lo humano. Un momento histórico de Grecia*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972, p. 31.

[15]. Cándido CIMADEVILLA, *Universo antiguo y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1964, p. 110.

[16]. Joseph RYKWERT, *La idea de ciudad. Antropología de la forma urbana en el Mundo Antiguo*, Hermann Blume, Madrid, 1985, p. 60.

[17]. *Ibid.*, p. 38.

[18]. Alvaro d'ORS, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, p. 81.

[19]. *Ibid.*, p. 29.

[20]. J.G.A. POCOCK, "The Ideal of Citizenship since Classical Times", en Ronald BEINER (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 34-36.

[21]. Fustel DE COULANGES, *La ciudad antigua*, Península, Barcelona, 1984, pp. 365-367.

[22]. Álvaro d'ORS, *op. cit.*, p. 63.

[23]. Bernhard KNAUSS, *op. cit.*, p. 141.

[24]. FUSTEL DE COULANGES, *op. cit.*, p. 373.

[25]. P.H. RANDLE, *Teoría de la ciudad*, Oikos, Buenos Aires, 1970, p. 88.

[26]. Christopher DAWSON, *Los orígenes de Europa*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 91-107.

[27]. Miguel BASTONS, "Vivir y habitar en la ciudad", *Anuario Filosófico*, 27 (1994), p. 551.

[28]. *Ibid*., p. 546.

[29]. Tony HISS, *The Experience of Place*, Alfred Knopf, New York, 1990.

[30]. Jane JACOBS, *The Death and Life of American Cities*, Random House, New York, 1965.

[31]. Kevin LYNCH, *La imagen de la ciudad*, Ediciones G. Gili, Barcelona, 1984.

[32]. Aldo ROSSI, *La arquitectura de la ciudad*, Gustavo Gili, Barcelona, 1986, pp. 61 y 157.

[33]. Richard SENNETT, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 298.

[34]. M.A. GLENDON, "Introduction: Forgotten Questions", en Mary Ann GLENDON and David BLANKENHORN (eds.), *Seedbeds of Virtue. Sources of Competence, Character and Citizenship in American Society*, Madison Books, Lanham, 1995, pp. 7 y 9.

[35]. Aldo ROSSI, *op. cit.,* pp. 273-274.

[36]. James Howard KUNSTLER, *The Geography of Nowhere: the rise and decline of America's man-made landscape*, Simon and Schuster, New York, 1993.

[37]. Rafael ALVIRA, "Intento de clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al Derecho", *Persona y Derecho*, 33 (1995), pp. 44-45.

[38]. Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 71.

[39]. William M. SULLIVAN, "Reinstitutionalizing Virtue in Civil Society", en Mary Ann GLENDON and David BLANKENHORN (eds.), *op. cit.*, pp. 187-188. Cfr. Higinio MARÍN, *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo*, Iberoamericana, Madrid, 1997, cap. 4: "Humanismo Comercial".

[40]. *EN*, 1096a 24-26.

[41]. Sheldon S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires (s.f.), pp. 108-118.

[42]. Christopher DAWSON, *op. cit.*, p. 229. El mismo Tomás de Aquino –mucho más consciente de la autonomía de lo natural y político que la mayoría de los teólogos medievales– también parece estar pensando lo político y lo eclesiástico como dos esferas o funciones de una misma sociedad: la *respublica christiana*. Cfr. A.P. D'ENTRÈVES, "Introduction", *Aquinas: Selected Political Writings*, Basil Blackwell, Oxford, 1959 (1984), p. XXI.

[43]. Higinio MARÍN, *op. cit.*, pp. 93 y ss.

[44]. Eric VOEGELIN, *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968, pp. 245-246.

[45]. Carlos A. CASANOVA, *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*, Eunsa, Pamplona, 1997.

[46]. Eric VOEGELIN, op. cit., pp. 194 y ss.

[47]. Adam B. SELIGMAN, *The idea of Civil Society*, Princeton University Press, Princeton, 1995, pp. 84-85.

[48]. E. L. TUVESON, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, University of Chicago Press, 1968.

[49]. Assar LINDBECK, "Hazardous Welfare-State Dynamics", *AEA Papers and Proceedings*, 2 (1995).

[50]. Sheldon S. WOLIN, *op. cit.*, p. 255.

[51]. ARISTÓTELES, *EN*, 1115 b 1-3. También: TOMÁS DE AQUINO, *In III Ethic.*, nn. 537, 538.

[52]. Robert SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, p 132.

[53]. Bhikhu PAREKH, *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 152 y ss.

CAPÍTULO VI: LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

1. LAS RAZONES POLÍTICAS DE UNA DISTINCIÓN POLÍTICA

La distinción entre lo público y lo privado es la distinción fundamental del orden político. La *polis*, como orden del espacio, se va articulando internamente a partir de una primera distinción: la distinción entre espacio público y espacio privado. Con esta diferenciación fundamental, se inicia la determinación progresiva de la medida del espacio político como asiento del habitar común y, por consiguiente, de la medida de este mismo habitar. El espacio público será el espacio que sirva de asiento para aquellos aspectos o componentes del habitar común –actividades y bienes– que sean compartidos públicamente. El espacio privado será el asiento de las actividades y bienes que se comparten privadamente dentro de una forma de habitar en común.

El espacio, como *lugar* de la polis, del habitar humano, es el primer bien común que los ciudadanos comparten. Por lo tanto, el espacio político es poseído originariamente de manera pública: existe una primera y fundamental forma de compartir el espacio total de la *polis*, que es una forma pública de compartirlo. Sobre esta primera forma, y en virtud de ella, se establece la distinción entre espacio público y espacio privado. Esta distinción representa, pues, una determinación o articulación práctica de aquella primordial posesión –común y pública– del espacio político. Con esta distinción, estamos determinando cómo llevar a la práctica, del mejor modo posible, el compartir ese bien común que es el espacio; por lo que el carácter privado que pueda asignarse a una porción del espacio político, no anula ni contradice la primordial posesión pública sobre esa porción de espacio.

Esta observación nos pone ya sobre la pista de algo que es preciso señalar. La distinción público-privado no es una distinción específicamente liberal y moderna, como algunos piensan, sino que constituye una distinción esencialmente política. Existe una manera liberal de entender esta distinción, pero también cabe una forma no liberal de entenderla, que se caracteriza –entre otros rasgos– por lo dicho anteriormente. Desde la óptica liberal, suele verse lo público como el resultado de transferir, al agente político, una parte de lo que originariamente era privado; y, en consecuencia, lo definitivamente privado es visto como la parte de esa inicial privacidad que queda conservada finalmente. Para el liberalismo, la posesión privada es la forma primordial de posesión. Por el contrario, un modo no liberal de entender esa distinción se caracteriza por conferir la condición de forma primordial a la posesión pública, aunque la primordial posesión pública no sea la única y definitiva forma de compartir el contenido de la *polis*, sino que deba ser articulada y cualificada. La distinción público-privado se establece a partir de la primordial publicidad del espacio político.

Por ser la *polis* una forma de habitar en común, al articular –mediante la distinción público-privado– el orden del espacio que habitamos, el modo de compartir ese espacio, estamos definiendo también el modo de compartir los bienes y actividades que se encuentran comprendidos en esa forma de habitar en común. Esa diferenciación del espacio actúa como fundamento de la aplicación real y práctica de esa misma distinción a los diversos bienes y actividades presentes en la vida de la *polis*. Articulando el espacio en esos términos –público y privado–, estamos poniendo el fundamento espacial de la articulación en esos mismos términos de lo que vaya a ser la vida en común en ese espacio. Lógicamente, distinguimos de ese modo el espacio porque nos disponemos a compartir pública o privadamente unos bienes u otros, y mediante esa distinción del espacio, buscamos dar una sede a la tarea de realizar y compartir ambos tipos de bienes. Pero es esa distinción del espacio –la forma y disposición que adopte– lo que va a actuar de fundamento para la determinación real y práctica de esos dos modos de compartir bienes, en cuanto componentes de una forma de habitar.

Un bien es compartido públicamente cuando quienes lo comparten constituyen un pueblo y comparten ese bien como pueblo. En sentido estricto, *pueblo* es una categoría política; no, antropológica, étnica o cultural. Pueblo es el *populus*: el conjunto humano de quienes están unidos en la configuración de una forma de habitar en común. El pueblo puede ser definido como la misma *polis* en su versión o expresión subjetiva. Forman un pueblo quienes poseen y ordenan un mismo espacio como lugar de su habitar en común. Por esto, lo primero que se comparte públicamente, como pueblo, es el espacio como asiento del habitar en común; y, a la vez, se es un pueblo por compartir ese espacio. El pueblo y lo público –lo que se comparte públicamente– se exigen mutuamente: se constituyen y definen de manera correlativa.

Lo público es lo que pertenece a un pueblo en cuanto tal. Lo público es la *res publica* y *res populi*: la cosa o propiedad del pueblo. Según la clásica definición ciceroniana, "la república es la propiedad del pueblo; pero un pueblo no es cualquier conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino una asamblea de personas en gran número, unidas en un acuerdo sobre la justicia y en una asociación para el bien común"[1]. Lo público es lo que un pueblo comparte en cuanto pueblo, y el contenido de lo público es lo que define y especifica directamente la identidad de ese pueblo como tal, es decir, su identidad pública o política. La acción política –como ya vimos– es la acción configuradora de la *polis*. Podemos precisar ahora que esa acción es la que el pueblo como tal lleva a cabo, configurando con ella su habitar en común, y definiendo por tanto su misma identidad como pueblo. Porque la acción política es la acción que versa directamente sobre la determinación de lo público; y determinando el contenido de lo público, definiendo qué bienes son compartidos públicamente y la articulación práctica de este modo de compartirlos, se está definiendo la identidad de un pueblo, aquello en lo que consista ser miembro de ese pueblo.

Pero el primer paso en la configuración del habitar en común, la primera acción política por tanto, consiste en el establecimiento de la distinción entre lo público y lo privado. Esta distinción es una distinción interna respecto de la *polis*; es una distinción mediante la cual la *polis* es ordenada internamente. Esta distinción es, pues, una distinción política, y su determinación es objeto de una decisión política. La demarcación entre lo público y lo privado no es fija, ni viene establecida *a priori*, de manera terminante y universal. Es necesario establecerla políticamente, mediante una acción política, y, en consecuencia, el criterio para su establecimiento tendrá que ser un criterio político: la perfección posible de la *polis*. La actividad política, como constante reconfiguración de la *polis*, implica redefinir el contenido de lo público, según sean las exigencias de la vida de la *polis*; y puede implicar también la redefinición de la diferencia entre lo público y lo privado, si esas exigencias lo hacen necesario. Los cambios políticos consisten en modificaciones de lo público, y en modificaciones también de la distinción público-privado.

Por consiguiente, la acción política procede, en primer lugar, a establecer la distinción entre lo público y lo privado, para pasar, a continuación, a determinar la configuración de lo que ha sido definido como público. Al compartir lo público, un pueblo está compartiendo una particular distinción entre lo público y lo privado, y con el establecimiento de esta distinción, está definiendo su identidad como pueblo. Esa misma distinción es parte de lo público, de lo que pertenece y define a un pueblo.

Lo que ha sido definido *políticamente* como privado, es aquello –espacio, bienes, actividades– que los miembros de un pueblo, de una *polis*, pueden compartir en virtud de una condición que no es la condición de miembros de ese pueblo. Lo privado es lo que no se comparte directa y estrictamente en cuanto ciudadano, en función de la propia identidad pública o política. En este sentido, lo privado es aquello de lo que se ha *privado* un pueblo en cuanto pueblo. También podemos decir que lo privado es lo que está *privado* de publicidad y de determinación pública: lo que no es determinado por la acción política del pueblo. Frente a lo público, lo privado tiene un sentido negativo o defectivo.

Lo privado no se opone a lo público como lo individual a lo común. Lo privado puede ser también común, y por esto estamos refiriéndonos a lo privado como algo que se *comparte* de un modo diferente de como se comparte lo público. Lo privado puede hacerse común en el marco de diversas comunidades, asociaciones y formas sociales en general, que surgen en el seno de la polis, y de las que forman parte unos ciudadanos y no otros. La misma vida en la *polis* da ocasión para que se configuren formas comunes de vivir lo privado, es decir, para que se configure en común lo que no ha sido definido directamente por la acción política. La acción política –en sentido preciso y restringido– es la acción de configurar lo público. Correlativamente –y a falta de otra terminología–, podemos denominar como acción social la acción de configurar lo privado. Mediante la acción política, establecemos la distinción entre lo público y lo privado, y determinamos

consecuentemente lo que ha sido situado en el ámbito de lo público, dejando para la acción social la determinación de lo que ha sido definido como privado.

Esto significa que la acción política precede –con una precedencia de fundamentación– a la acción social, pues es la acción política la que delimita el ámbito de competencia de la acción social. Para que se lleve a cabo socialmente la configuración de una parte o aspecto del habitar común, es preciso que –por decisión política– la configuración de esa realidad haya quedado sustraída a la acción política. La acción política es condición de la acción social. La identidad de un conjunto humano como pueblo, condiciona las características que socialmente puede adquirir ese conjunto humano como sociedad en general. Estas características pueden ser comunes también a varias sociedades, precisamente porque no son rasgos que definan la identidad pública –como pueblo– de los componentes de esas sociedades. Por no constituir lo que un pueblo determina políticamente y comparte en cuanto pueblo, lo privado puede configurarse de manera común entre pueblos distintos que coinciden en distinguir como privado un mismo contenido.

Mientras que la configuración social de lo privado se lleva a cabo de manera espontánea, es decir, sin deliberación y decisión colectiva, la configuración política de lo público se realiza de un modo deliberado y consciente por parte del pueblo. La actuación deliberada y consciente, que constituye la decisión política, es la base necesaria para abrir espacios a la espontaneidad social. Un pueblo necesita tomar decisiones sobre sí mismo, sobre su ser y tener, para dar *lugar* dentro de la *polis* a una actividad colectivamente espontánea que, no obstante, forme parte del habitar común de ese pueblo. Lo político –entendido como determinación deliberada de lo público– es el fundamento de lo social: del contenido y posible configuración común de lo privado. Con independencia de lo político, no se puede explicar ni dar razón de la fisonomía del ámbito social, pues la misma distinción público-privado es ya una decisión política. Las agrupaciones de los hombres para compartir formas comunes de lo privado, son posibles gracias a la *polis* –a su diferenciación interna–, y dependen de lo que los hombres estén compartiendo agrupados como pueblo.

La distinción público-privado es una distinción esencialmente política, y posee carácter fundamental en el orden político, pues, con el establecimiento de esta distinción, la acción política comienza su labor configuradora del orden de la *polis*. Como sostiene Julien Freund, aunque la distinción público-privado se aplique también al derecho, esta distinción no se deduce directamente del mismo concepto de derecho[2]. El derecho recibe esa distinción desde el orden político, en el que surge y actúa. La presencia de esa distinción en el seno del derecho testimonia el fundamento político del orden jurídico.

Esto nos lleva a discutir la conocida tesis de Carl Schmitt, que sostiene que la distinción política, verdaderamente específica y fundamental, es la distinción amigo-enemigo. Según Schmitt, esta distinción es absolutamente autónoma: no deriva de otra, ni

puede reconducirse a otra; y constituye el criterio para determinar el concepto de lo político, para individuar qué realidad o situación posee carácter político. Esta distinción –precisa Schmitt– no se refiere a un contenido material concreto, sino que sólo marca el grado máximo de la intensidad de una unión-separación: la tensión de un antagonismo en el que aparece la posibilidad real de la guerra[3].

Sin embargo, el mismo Schmitt señala explícitamente que sólo es enemigo el enemigo *público*[4], por lo que la distinción amigo-enemigo será deudora de la distinción público-privado. Definiendo lo público frente a lo privado, estamos delimitando la posibilidad del enemigo. El enemigo público, el enemigo que genera en un ámbito social un tipo de antagonismo que convierte a ese ámbito en una realidad política, es el enemigo que amenaza lo que un conjunto humano comparte públicamente, lo que define su identidad como pueblo. Por lo tanto, ese conjunto humano es ya una realidad política, y por serlo, se abre a la posibilidad de la enemistad pública o política. Si la distinción amigo-enemigo es específica de lo político, más específica será la distinción público-privado, que precede y fundamenta a esa otra.

Para Schmitt, una comunidad de hombres tiene carácter político si puede establecer la distinción entre amigo y enemigo, si puede quedar afectada por un antagonismo que tenga la guerra como posibilidad real. Esto le lleva a afirmar que un hipotético Estado mundial carecería de carácter político, pues no tendría la posibilidad del enemigo, por lo que la pluralidad de Estados viene exigida por la esencia de lo político[5]. Pero cabe argumentar que si la pluralidad de Estados es lo que abre la posibilidad del enemigo y de la guerra, entonces, es el hecho de esa pluralidad lo que está haciendo que resulte posible caracterizar lo político mediante la distincion amigo-enemigo, mediante la posibilidad real de la guerra. Esa pluralidad no es una exigencia que dimane del concepto de lo político, sino que constituye la condición fáctica en que se apoya ese concepto de lo político. La afirmación de que un Estado mundial no sería político porque no tendría la posibilidad del enemigo, que es lo que caracteriza a lo político en virtud de la pluralidad de Estados, equivale a decir que un Estado mundial no sería una pluralidad de Estados; lo cual es, en el fondo, una tautología. El planteamiento schmittiano se ve abocado a caer en esta petición de principio.

Si la pluralidad de Estados es condición imprescindible para que se dé la posibilidad del enemigo, entonces, esta posibilidad podrá caracterizar a lo político en cuanto tal, si aquella pluralidad no representa sólo una circunstancia fáctica, sino si constituye una característica necesaria de lo político: algo que dimana necesariamente de lo que sí define primaria y fundamentalmente a lo político. Esto último es algo que ya hemos considerado en estas páginas: la inherente limitación del *ethos* supremo que la *polis* constituye. La pluralidad de órdenes políticos es consecuencia necesaria de la necesaria limitación de un *ethos* que es precisamente el supremo: el *ethos* político. Por esto, la posibilidad del enemigo puede acompañar a lo político como característica propia y permanente, pero se trata de una característica secundaria y derivada. Schmitt –como también se dijo en otro

lugar– convierte en esencial y central lo que, en verdad, es secundario en la realidad política. Para Aristóteles, en cambio, el enemigo y la guerra no forman parte del núcleo de la realidad política, ni representan un tema central de la reflexión política, aunque reconoce la conveniencia de que la *polis* sea temible para el enemigo[6]. Para el hombre antiguo en general, la guerra no pertenecía a lo propio y principal de la política, sino la discusión pública y el ágora; por esto, en la guerra tenía validez el mando personal y absoluto: el modo de gobierno –despótico– que era impropio e inválido en la vida política[7]. Originalmente, *tirano* era el gobernante que mandaba mediante la fuerza, con independencia de los fines de su gobierno.

La centralidad de la distinción amigo-enemigo en el pensamiento de Schmitt, se debe al planteamiento metodológico que éste adopta para buscar un concepto de lo político. Schmitt quiere dar con lo específicamente político, mediante la distinción y exclusión de cualquier otro factor social; intenta descubrir la índole propia de la asociación política, por eliminación de todo lo que pueda atribuirse a cualquier otra forma de agrupación. Según Schmitt, para alcanzar lo específicamente político, es necesario preguntarse por qué los hombres crean una asociación política *además* de otras asociaciones de diferente naturaleza, y en qué consiste el peculiar carácter político de esa asociación adicional[8]. La respuesta no puede ser otra que una eventualidad a la que no pueda hacer frente ninguna otra clase de agrupación: un antagonismo potencialmente bélico. La asociación política es la asociación creada para hacer frente a este antagonismo, para habérselas con la radical excepcionalidad, para agrupar a los hombres de cara al momento decisivo. El carácter específico –el carácter político– de esta asociación estriba en su capacidad para administrar lo excepcional, la posibilidad real de la guerra, para determinar al enemigo. Esta asociación podrá tener como contenido una dimensión u otra de la existencia humana, pues lo político no se refiere a la materialidad de ninguna dimensión concreta. Esa asociación, al ser capaz de determinar al enemigo, es decir, al ser capaz de agrupar a los hombres en amigos y enemigos, se constituye en asociación política, y convierte su contenido –sea cual sea– en la sustancia de la unidad política[9].

Como se ve claramente –y ya fue señalado antes–, Schmitt se encuentra entre quienes entienden lo político como un "plus" o añadido que se superpone a una realidad social que, supuestamente, existe y se configura con anterioridad. En este caso, lo político se suma a lo social, como un carácter que lo social adquiere ante una eventualidad excepcional y agónica. Frente a este modo *analítico* –por separación y exclusión– de entender lo político, aquí estamos desarrollando un modo *práctico* –por síntesis e integración– de entenderlo, como el modo verdaderamente adecuado de comprender la realidad política y social, y alcanzar su racionalidad. Lo político no actúa adicional y excepcionalmente respecto de lo social, sino que actúa integradora y arquitectónicamente, como fundamento de la posibilidad y de la configuración de lo social. Y este modo de actuación consiste básicamente en el establecimiento de la distinción entre lo público y lo privado.

La *polis* constituye un nuevo e integrador *ethos* colectivo, es decir, una nueva forma de vida y actividad común. Como ya vimos, vivir políticamente significa realizar y poseer determinados bienes de manera pública: sin que sea posible que no los tengan también los demás miembros de la *polis*, los demás ciudadanos en cuanto *ciudadanos*. Esto supone poseer esos bienes como participación en un bien común que es el bien común de un pueblo: un bien público. Y este modo de realizar y poseer un bien, hace que ese bien sea un bien mejor y que sea el bien de un sujeto mejor: el bien, cualidad o perfección de una comunidad y, por lo tanto, de los miembros de ésta en cuanto tales. Frente a un individuo y su bien individual, una comunidad y su bien común representan un sujeto y un bien más perfectos.

Pero la vida política no implica compartir públicamente todos los bienes que se encuentran presentes en la *polis* y forman el contenido de la vida en la *polis*. No todo bien –ni un mismo bien en cualquier momento o circunstancia– se perfecciona y se posee más perfectamente al ser compartido de manera pública. No siempre, ni respecto de cualquier bien, el pueblo –la comunidad política en su totalidad inmediata– es un sujeto más perfecto. Por esto, el orden político, la correcta configuración del *ethos* político, exige el establecimiento de la distinción entre lo público y lo privado. El criterio para esta distinción será la posibilidad de perfeccionar, mediante un tratamiento o el otro, la actualización de un bien y su correspondiente sujeto comunitario: qué comunidad es el ámbito para la más perfecta realización de un bien, y cuál es la más perfecta comunidad que puede beneficiarse de la posesión de ese bien. Como esta distinción es interna a la *polis*, su correcto establecimiento beneficiará a la *polis* en su conjunto. Una *polis* será tanto mejor cuanto mejor se vivan –se realicen y posean– todos los bienes que se viven en ella. En última instancia, el criterio de la distinción público-privado no puede ser otro que la perfección de la propia *polis*. Y como la *polis* es un *ethos* comprehensivo e integrador, su perfección implicará la perfección de los *ethoi* o comunidades integrados en ella.

Pasar a vivir públicamente un bien, implica descargar de la función de proporcionar ese bien, a una comunidad o institución que no es la misma *polis*. Esa comunidad queda conservada –integrada– en el seno de la *polis*, al tener como función la realización de un bien que debe ser vivido privadamente en la *polis*. El sentido de esa descarga es perfeccionar la *polis* –mediante la posesión pública de ese bien– y, concomitantemente, perfeccionar esa otra comunidad: disponerla más perfectamente para la realización de ese bien que ella puede actualizar mejor. La integración política de una comunidad se orienta al perfeccionamiento de la *polis* y de esa comunidad. Una comunidad que no sea integrable en la *polis* es una comunidad que no puede hacer presente en la *polis* un bien, como bien privado, de manera más perfecta que como la misma *polis* lo actualiza, como bien público. Esa comunidad no es perfeccionable al ser descargada de una función que pasa a ser pública, ni perfecciona a la *polis* mediante la realización en la *polis* de un bien que es actualizado más perfectamente como privado. Esa comunidad, por tanto, sólo

puede ser sustituida por la *polis* misma.

Toda definición o redefinición del orden de la *polis* –con el establecimiento, entre otras cosas, de una distinción público-privado– condiciona la definición o redefinición de las comunidades e instituciones que quedan enmarcadas en la *polis*. La existencia de estas comunidades e instituciones, y la definición o forma de su existir, es posible gracias a la *polis* y a la definición de ésta. Las instituciones se definen correlativamente, asumiendo una función y descargando de ella a las otras. Esta correlación se establece, en primer lugar, entre la misma *polis* y las instituciones que caben en ella –este es el sentido de la distinción público-privado–, y, en segundo lugar, entre las diversas instituciones que la *polis* hace posibles en su interior. Estas dos formas o direcciones de la definición correlativa de instituciones, tienen como objetivo el perfeccionamiento de las instituciones así definidas. La definición de un orden político tiene carácter ético, porque implica la constitución de una forma superior de vida, de un modo institucional más perfecto de compartir bienes, que perfecciona a su vez las formas de vida e instituciones que quedan integradas en él: esta integración es una integración ética.

El ámbito de lo privado no es, pues, un ámbito constituido de antemano e independientemente respecto del ámbito de lo público, como si este último fuera una estructura sobreañadida y de valor meramente instrumental para lo privado. La definición de lo público actúa como condición y fundamento de la configuración de lo privado. Lo privado es lo que se vive privadamente *en la polis*; es el modo de vivir unos bienes que resulta instaurado en virtud de la *polis*; es lo que viven privadamente quienes forman un pueblo, es decir, quienes comparten públicamente unos bienes. La configuración que pueda adoptar lo privado –social y espontáneamente– depende en última instancia de una decisión política: de la decisión que un pueblo tome acerca de qué bienes va a compartir públicamente y cómo va a determinar la actualización de esos bienes.

La instauración de la *polis* es un proceso diferente a la ampliación de una comunidad no política para dotarla de mayores competencias: una ampliación que consiste en extender, conservando al mismo tiempo, la forma o estructura de esa comunidad. Como ya advertía Aristóteles frente a Platón, la *polis* no es una familia en grande. La *polis* supone trascender la forma que pudieran tener comunidades previas, constituyendo una nueva forma de vida y comunidad, que engloba y fundamenta las otras formas, también nuevas, que pueden darse en su interior. La instauración de la *polis* implica, por tanto, una especie de cuestionamiento –un cierto quedar en suspenso– de todo modo de vivir bienes, para proceder seguidamente al establecimiento del mejor modo *político* –en esa forma que es la *polis*– de vivir cada uno de los bienes que pueden vivirse en la *polis*. Ese modo podrá ser público o privado, pero los dos serán modos *políticos*.

Las nuevas formas de comunidad que puedan darse en el seno de la *polis*, serán también formas políticas, aunque se trate de formas comunitarias de lo privado. En última instancia, el valor de esas comunidades estriba en su aportación al

perfeccionamiento del *ethos* político en su integridad. Esa aportación hace que sea conveniente para la *polis* la conservación y fortalecimiento de tales comunidades. Como ya se indicó, son razones políticas las que justifican que la *polis* proporcione apoyo, por ejemplo, a esa comunidad que es la *familia en la polis*: el tipo de comunidad familiar que la *polis* hace posible, y que beneficia a la misma *polis*.

Sostener esas comunidades supone mantener como privado, como competencia de tales comunidades, el tipo de bienes que ellas pueden actualizar mejor en la *polis* y para el consiguiente beneficio de la *polis*. Dar carácter público a esos bienes, a su posesión, realización o administración, implicaría disolver esas comunidades, y perjudicar por tanto a la misma *polis*.

La distinción público-privado es una distinción política, una distinción establecida en el interior de la *polis*, mediante la cual, la *polis* se ordena internamente. Por lo tanto, el resultado de esa distinción, lo público y lo privado, las comunidades e instituciones de lo uno y de lo otro, son igualmente partes que componen el *ethos* político total, la medida del habitar en común, aunque no lo compongan o definan igualmente. Vivir privadamente una serie de bienes en la *polis*, se ordena al perfeccionamiento del *ethos* político común, al igual que ocurre con el vivir públicamente otro tipo de bienes. Si la *polis* perfecciona también el modo de vivir lo privado, es decir, las comunidades e instituciones que versan sobre bienes privados y que quedan integradas en la *polis*, es lógico pensar que la actividad e instituciones de ese ámbito encierren una orientación hacia el mantenimiento y mejora de lo que es condición de su propia perfección. Es más: esta orientación es parte y medida de esa misma perfección. Lo privado no deja de poseer, por ser privado, una tensión o referencia hacia el bien de la *polis* en su conjunto. Por ser lo privado un ámbito *de la polis*, el ámbito de lo que comparten privadamente quienes forman un pueblo –quienes son ciudadanos–, el modo de configurar y proceder en ese ámbito ha de ir acompañado de conciencia ciudadana. La acción social no está completamente exonerada de toda exigencia política.

Como puede verse, una interpretación no liberal de la distinción público-privado no implica la absoluta autonomización de lo uno respecto de lo otro. Actuar en lo privado de manera absolutamente apolítica, sin conciencia ciudadana, acaba siempre incrementando la necesidad de medidas públicas de control y fiscalización de lo privado. Contra sus propias expectativas, el orden liberal tiene una endémica tendencia hacia su progresiva burocratización.

Tanto el exceso en la dimensión de lo público –cuyo extremo sería el totalitarismo–, como el exceso en la dimensión de lo privado –cuyo extremo sería el liberalismo libertario–, constituyen principalmente, y antes que cualquier otra cosa, dos errores políticos. Uno y otro encierran el establecimiento de una inadecuada distinción entre lo público y lo privado. En ambos casos se imposibilita una verdadera vida política: una vida que consiste en compartir unos bienes públicamente –que así resultan per-

feccionados–, contando con la activa aportación que supone la actualización privada de otros bienes –que de este modo resultan también perfeccionados–. Como ya advertimos casi al principio de estas páginas, el totalitarismo no es el resultado de la completa *politización* de la sociedad: es, por el contrario, el resultado de olvidar o malentender el carácter político de lo social y la verdadera naturaleza de la vida política; y esta deficiencia la comparte con el liberalismo, y la hereda de él. Ni el totalitarismo ni el liberalismo comprenden acertadamente el sentido de la distinción público-privado en el orden político, pues los dos están pensando que, con esta distinción, lo privado queda extraído e independizado de lo político, siendo opuestas sus respectivas reacciones ante tal pensamiento. Pero, en realidad, con esa distinción, lo privado no queda al margen de lo político, sino distinguido de lo público, pues esa distinción se establece *dentro* del orden político.

La distinción público-privado –al menos, la distinción público-privado que a la filosofía política corresponde tratar– es una distinción práctica: una distinción que tiene por objeto ordenar la acción en la *polis*[10]. Mediante esta distinción, estamos diferenciando bienes o fines para la acción, modos de proceder ante unas cuestiones u otras, ámbitos de decisión, sujetos competentes, etc. No se trata, por tanto, de un esquema analítico con el que estemos distinguiendo esferas completamente estancas, o niveles superpuestos en los que se despliegan dinámicas sociales en paralelo. Tampoco estamos distinguiendo ámbitos con una diferente carga psicológica o emocional. Esa distinción se establece con vistas a la acción; y es desde la acción, como tal distinción cobra determinación y vigor. Y por ser una distinción política, se dirige particularmente a ordenar la acción en la *polis* en cuanto que esta acción es acción política: en la medida en que hacer algo en la *polis* es configurar la *polis*. Esta distinción nos orienta para reconocer el significado político que tiene una acción en la *polis*; para comprender qué estamos haciendo respecto de la *polis* cuando hacemos algo en la *polis*, y para, en consecuencia, saber cómo tratar esa acción.

Así como una intervención política sobre la economía o los espectáculos puede no significar una intromisión de lo público en lo privado –una politización de esas actividades–, si esa intervención recae sobre los aspectos de esas actividades que poseen especial trascendencia pública; de manera similar, una intervención social sobre la sanidad o la educación, cuando la una y la otra son bienes públicos, puede no significar una intromisión de lo privado en lo público –una privatización de esas actividades–, si tal intervención se lleva a cabo con criterios públicos. En ambos casos, podemos estar ante una acción que consiste en atender los bienes que un pueblo ha decidido compartir como pueblo, como comunidad de ciudadanos.

La acción política se rige en función de la distinción público-privado, no en función de otras distinciones –legal-moral, formal-sustantivo, temporal-espiritual, ...– que no son distinciones políticas, es decir, que no son distinciones cuyos términos queden diferenciados según una formalidad política, según un modo de referirse a la *polis*. Esta

observación nos ayuda a entender, por ejemplo, la cuestión de la tolerancia (según el sentido común de este término, que no es exactamente su sentido estricto). La razón para actuar políticamente –prescribiendo o prohibiendo– sobre un tipo de comportamiento, no es sin más la moralidad en sí de ese comportamiento, como sostiene Robert P. George[11], sino el carácter público de esa conducta y, por consiguiente, de su moralidad. Se actúa políticamente sobre aquello que afecta a los bienes que un pueblo comparte públicamente, y en la medida de esta afectación. La acción política tiene por objeto la conservación y mejora de la configuración del *ethos* político, del habitar en común, y éste se articula según la conveniente distinción entre lo público y lo privado.

George afirma que, para el legislador, la distinción relevante y fundamental no es la distinción entre moralidad pública y privada, sino entre actos morales e inmorales. Sin embargo, el mismo autor reconoce que las leyes políticas no deben prescribir todo lo moralmente bueno, ni prohibir todo lo moralmente malo, sino que sólo deben prescribir o prohibir en la medida en que la vida social así lo exija. Y también señala con acierto que el hecho de que la ley no deba prohibir ciertas acciones inmorales, no implica que exista el derecho a realizarlas: no es el derecho a realizar tales acciones lo que fundamenta que la ley no deba prohibirlas[12]. Pero señalar la invalidez de esta implicación, y reconocer aquella limitación de la ley, supone necesariamente que la distinción relevante no es en verdad la distinción entre lo moral y lo inmoral, sino la distinción entre lo público y lo privado.

Si es posible que la ley no deba prohibir algo que en sí mismo es inmoral, y si el fundamento de esta abstención legislativa no es la existencia de un derecho, resulta patente, entonces, que la razón para prohibir o no –para prescribir o no– una determinada acción, no es simplemente una razón moral, ni una razón jurídica, sino una razón política. La calidad moral de una conducta es un elemento que, por supuesto, ha de ser tenido en cuenta en la actuación política sobre ella; pero la razón decisiva para determinar esta actuación será una razón política, que se apoya en una distinción política: la distinción público-privado. Es esta distinción, y no la distinción entre actos morales e inmorales sin más, la que nos proporciona la pauta para la acción política. Se ha de prescribir o prohibir en la medida en que la vida social lo exija; pero la vida social la configuramos en la *polis* mediante la distinción entre lo público y lo privado: lo exigible públicamente dependerá del contenido que hayamos dado a lo público de esa vida social, de los bienes que estemos compartiendo públicamente. La moralidad relevante será la moralidad pública: la calidad de una acción con respecto a la actualización de bienes comunes públicos.

El juicio político no se identifica con el juicio moral en general: el juicio político es un tipo específico de juicio moral. Esto es lo que nos permite reconocer que una acción puede ser moralmente reprobable aunque no sea políticamente reprimible. Si la acción política tuviera como razón suficiente la moralidad en sí –en general– de los actos,

estaríamos abocados a concluir que todo acto que, de hecho, no estuviera prohibido públicamente, sería un acto moralmente aceptable. El juicio político dicta lo que debe hacer un pueblo en cuanto pueblo, lo que deben hacer los miembros de un pueblo en cuanto tales –en cuanto ciudadanos–; no, lo que debe hacer otro tipo de comunidad y sus miembros en cuanto miembros de esa comunidad. El pueblo –en la persona del gobernante o del juez– quizá deba castigar al reo convicto, aunque al padre de éste le corresponda más bien perdonarlo. Quizá el pueblo deba, por el contrario, perdonar al delincuente, aunque sea correcto que la víctima o sus familiares exijan que se le castigue. También es posible que el padre deba castigar a su hijo, aunque el juez de menores deba ponerlo en libertad sin cargos.

Hoy nos cuesta entender que en épocas pasadas se aplicara la coacción pública a problemas religiosos. Pero, en buena medida, esta dificultad para entender procede de haber entendido mal los términos de la cuestión, de pensar que el asunto consistía, precisamente, en lo que se acaba de decir: en actuar políticamente sobre problemas *religiosos*. El verdadero significado de esas actuaciones políticas –su significado político– no es el que procede de utilizar la distinción entre lo político y lo religioso, sino el que se obtiene a la luz de la distinción entre lo público y lo privado: a la luz de una distinción política. Como ya ha sido señalado, es esta distinción la que nos permite comprender qué estamos haciendo políticamente cuando hacemos algo en la *polis*.

Como muchos otros en aquella época, Tomás de Aquino sostiene que la coacción no debe utilizarse para mover a la fe al que no es creyente, pero sí para evitar que los infieles o paganos hagan daño a la fe de los creyentes, y para reprimir la herejía y la apostasía entre los cristianos[13]. Añade, por otra parte, que aunque ese modo de proceder es legítimo, se ha de actuar con tolerancia, siempre que el rigor pueda impedir un bien mayor, o pueda provocar un perjuicio más grave[14] (este es precisamente el sentido estricto de la tolerancia). En la misma distinción tomista respecto del posible objeto de la coacción, podemos percibir el significado de esa intervención política. No se actuaba políticamente sobre lo religioso en cuanto religioso –en cuanto verdad que afecta al destino eterno del hombre, y que exige adhesión interior–; no se intervenía en un problema religioso por ser éste un problema religioso. Se actuaba políticamente sobre lo religioso en cuanto parte –y parte fundamental– de lo público en aquella sociedad que era la *res publica christiana*, en la cual –y en otras muchas sociedades, semejantes en esto–, los problemas religiosos constituían necesariamente problemas públicos. El significado de esa actuación política, lo que se estaba haciendo al aplicar la coacción pública a conflictos religiosos, era en realidad –y como lo es siempre– tomar medidas políticas sobre aquello que afecta a lo público. Por esta razón precisamente, Tomás de Aquino podía hablar al mismo tiempo, y en sentido estricto, de tolerancia: de tolerar algo perjudicial que, en sí mismo, podría ser legítimamente reprimido.

Se puede criticar –y así lo hemos hecho anteriormente– la asignación a la *polis* de un tiempo lineal, de una escatología –metahistórica o intrahistórica–, como criterio del orden

político. Pero si tal asignación se ha producido, no puede objetarse, frente a la intervención pública sobre lo que afecta al contenido de ese elemento religioso –secularizado o no–, que tal intervención constituye una ilícita intromisión de lo público en lo privado, de lo político en lo religioso. Decir que ese orden político no es correcto como orden *político*, no es lo mismo que decir que no es correcto lo que se hace políticamente *en ese orden*.

Lo que se entiende habitualmente por *tolerancia* no es la tolerancia en su sentido estricto. La instauración moderna de ese concepto de *tolerancia* no significa la adopción de una nueva forma de actuar políticamente, ni la proclamación de nuevos valores o criterios para la acción política. Lo que la tolerancia moderna representa fundamentalmente no es un cambio moral o religioso, sino un cambio político: la modificación del orden político, de lo que es público o privado en la *polis*. En virtud de este cambio, es como podemos hablar de *tolerancia* para unas cuestiones, y de coacción pública para otras; y la pauta para un modo de proceder y para el otro, seguimos obteniéndola de lo mismo: de la distinción público-privado. Más que incrementarse, la tolerancia ha cambiado de materias. Es ahora cuando los problemas religiosos consisten sólo en eso: en problemas *religiosos*.

Si cabe hablar de un progreso en la conciencia del carácter espiritual, interior y personal de lo religioso, es, en buena medida, como correlato de una transformación en el modo de concebir lo político. Esa *espiritualización* de lo religioso no es disociable de un orden político que ya no es concebido como la organización espacial de un destino ultraterreno. Si profundizamos en este cambio de concepción del orden político, aplicando ahora este cambio a supuestos destinos terrenos, cuya anticipación espacial ha sido encomendada a lo político –pensemos, por ejemplo, en la instauración final de una Humanidad a la medida de los derechos humanos–, quizá se produzca también una *espiritualización* del contenido de esos destinos, es decir, quizá cobremos conciencia de que tales destinos son sólo secularizaciones de lo religioso, y que su afirmación sigue siendo una cuestión de fe.

En su sentido lato y moderno, la tolerancia suele ir asociada a la idea de pluralismo. Pero este pluralismo consiste principalmente en un pluralismo social: un pluralismo en la determinación de lo privado por parte de la acción social. Es la decisión política de ubicar una serie de contenidos de la vida humana en el ámbito de lo privado, lo que posibilita el pluralismo en la configuración de esos contenidos. El alcance del pluralismo, las materias a las que éste afecte, dependerá de cómo se haya establecido –mediante la acción política– la distinción público-privado. Además, la heterogeneidad social que resulta de este pluralismo, puede ser asumida y resistida por una vida o habitar en común, en la medida en que esta vida o habitar cuente con unos contenidos públicamente compartidos, de los que proceda la necesaria cohesión para incorporar, sin resquebrajamiento, esa heterogeneidad. Es la condición e identidad como pueblo lo que permite el pluralismo social entre quienes forman parte del pueblo. Es dentro de la *polis*, en virtud de su

interna distinción entre lo público y lo privado, y sobre la base de lo que es público, como resulta posible el pluralismo *social*, es decir: un pluralismo que no haga inviable la vida social.

También hablamos habitualmente de pluralismo político, y lo estimamos como una valiosa conquista de una sociedad abierta y tolerante. Sin embargo, este pluralismo no está relacionado propiamente con la tolerancia, y su existencia es bastante discutible. Si entendemos como pluralismo político la presencia, en una sociedad, de diferentes opiniones políticas y de distintas organizaciones –partidos– que intentan dar vigencia pública a esas opiniones, ese pluralismo es más bien una parte del pluralismo social. Esas opiniones *diferentes* y esos partidos *distintos* forman parte de lo privado: no se encuentran entre aquello que es compartido públicamente, que es común a todos los miembros de un pueblo. Esas ideas políticas se configuran socialmente –como corresponde a lo privado– y se organizan socialmente en la forma de partidos. Esta configuración social es posible en la medida en que la acción política se abstiene de determinar esas ideas, y de determinar las características y el número de esos partidos. Esa configuración siempre se moverá entre los dos extremos que representan lo prescrito y lo prihibido públicamente.

Un auténtico pluralismo político tendría que consistir en un pluralismo que afectara al modo de proceder de la acción política misma, es decir, que afectara a lo determinado por la acción política: tendría que ser un pluralismo de lo público. Existe auténtico pluralismo político si la acción política procede a determinar el contenido de lo público en una pluralidad de formas, todas ellas, públicas. El pluralismo político no radica en la existencia de una pluralidad de partidos políticos, sino en cómo queda configurado lo público cuando uno de ellos, o una coalición, consigue dar vigencia pública a sus ideas, es decir, consigue que lo público sea configurado según sus ideas. Si esta configuración es completamente monista, lo único que existe es un pluralismo social de ideas y organizaciones políticas, que precede, como campo de confrontación y lucha, al establecimiento de un monismo político. Si, sea cual sea el partido o coalición que resulte finalmente gobernante, el contenido de lo público es determinado, en el caso de todos sus componentes, según una única forma –una sola religión, una sola lengua, un solo tipo de educación, una sola forma de reconocimiento para cada clase de asociación humana, etc.–, entonces, no estamos ante un verdadero pluralismo político. Es posible que este pluralismo sea bastante problemático, y que, a lo sumo, sólo pueda darse respecto de unos pocos aspectos del contenido de lo público; pero no es irrelevante tomar conciencia de la diferencia entre un tipo de pluralismo y otro, y reconocer así si el pluralismo político se está dando realmente o no.

El feudalismo supuso un decaimiento de la vida política porque comportó la pérdida de la distinción público-privado. En el feudalismo –afirma Hannah Arendt–, se da una ausencia de verdadera esfera pública, y las relaciones humanas son modeladas según el

patrón de lo doméstico, de lo privado[15]. El orden feudal es un orden social fundado en categorías privadas y patrimonialistas. El señor feudal –a semejanza del prefecto romano en su provincia– ejerce su gobierno personal sobre quienes habitan su tierra; y es la tierra, como patrimonio privado, el fundamento de esa jurisdicción. No se trata propiamente de un poder delegado para ser ejercido vicariamente en una porción del espacio público, sino más bien de un poder que, junto con su respectivo territorio de vigencia, constituye un patrimonio privado, y que, por tanto, no puede ser suspendido. En el feudalismo, *imperium* y *dominium* quedan asimilados.

Según Otto Hintze –que recoge el parecer de Georg von Bellow–, el feudalismo es un procedimiento por el que se sustraen súbditos al Imperio, poniéndolos bajo autoridades privadas, que son principalmente los señores de la tierra[16]. La fragmentación patrimonialista del orden político romano no impidió que quedara latente –como también señala Alvaro d'Ors– la idea de unidad imperial, alimentada por el universalismo de la Iglesia y por la figura del emperador bizantino[17]. El feudalismo es consecuencia de un *imperialismo precipitado*, que procede de la presencia de esa idea universalista, de esa evocación de una unidad ecuménica, y que lleva a querer ordenar grandes espacios prematuramente, sin tener aún los recursos institucionales necesarios, y recurriendo para ello, por tanto, a un sistema de patrimonios y de sujeciones personales[18]. Las tierras y sus pobladores eran sustraídos de un dominio público falto de realidad institucional y de competencia, y entregados al dominio privado de un señor feudatario de otro, conforme al principio de que "el vasallo del vasallo no es vasallo del señor"[19].

Esa idea de unidad imperial –y el grado de realidad que fue capaz de alcanzar– parece actuar como presencia ideal de una esfera pública y de un poder público, bajo los cuales, la realidad inmediata se organiza mediante formas y autoridades privadas, a cambio de un servicio personal de éstas a la causa de lo público. Esa presencia era más ideal que real porque no existía una primordial posesión pública del espacio, que se mantuviera efectivamente como fundamento de la organización privada de ese mismo espacio. Mediante la posesión privada de una tierra, se arrebataban las competencias que dimanan de la posesión pública de un espacio. Lo público no se mantenía como distinto y condición de lo privado, sino más bien, al revés: lo privado actuaba como condición y procedimiento para mantener, de algún modo, lo público. Lo público cobraba realidad como agregación –mediante vínculos personales, de servicio y lealtad– de posesiones privadas, de patrimonios. Pero de esa forma, lo público sólo podía tener una realidad precaria, y, en consecuencia, el orden social no podía ser auténticamente político.

Un verdadero orden político exige la primordialidad, real y efectiva, de lo público, y el establecimiento, sobre esta publicidad primordial, de la distinción público-privado. La recuperación de esta perspectiva –y la consiguiente superación de los moldes feudales– aparece reflejada en las palabras del célebre jurista del tiempo de los Reyes Católicos, Palacios Rubios: "al rey está confiada solamente la administración del reino, pero no el

dominio de las cosas, porque los bienes y derechos del Estado son públicos y no pueden ser patrimonio particular de nadie"[20]. En cierta medida, toda pretensión de concebir el orden político como agregación de patrimonios privados –individuales o de estirpe–, significa rehabilitar categorías feudales, desde las que no es posible ni entender ni realizar un verdadero orden político.

2. EL FUNDAMENTO POLÍTICO DE LA ÉTICA ECONÓMICA

En el mundo moderno, la economía ha cobrado una especial importancia y se ha hecho merecedora de una atención muy superior a la recibida en épocas anteriores. Por esto, puede tener interés considerar, en particular, el significado de la distinción público-privado en relación con la economía, y ver qué efectos tiene esta distinción práctica sobre la economía como actividad práctica.

A semejanza de otros autores, H.S. Ferns y K.W. Watkins sostienen que la vida política es posible si los hombres se encuentran provistos de recursos por encima del nivel de mera supervivencia, si gozan de una cierta sobreabundancia de bienes; y esta relativa sobreabundancia –añaden– procede de la división del trabajo[21]. Ciertamente, ya señala Aristóteles que una cierta autarquía o autosuficiencia es un rasgo que caracteriza a la *polis*. Pero la división del trabajo, que provee de esa sobreabundancia, es posible gracias a la misma *polis*. Es la *polis* la que, mediante la división del trabajo que ella hace posible, se provee de la sobreabundancia que es necesaria para la vida política. La división del trabajo, como configuración u orden de lo laboral, no precede a la *polis*, sino que es el orden que lo laboral adopta en el seno del orden político. El orden laboral que proporciona la sobreabundancia necesaria para la vida política, es el orden laboral que la *polis* hace posible: un orden laboral más perfecto, que, por ello, sirve de apoyo para una forma de vida más perfecta: la vida política.

El orden político es condición del orden que pueda adquirir el trabajo, y la economía en general, en el seno de la *polis*. Y el orden político se estructura fundamentalmente mediante la distinción público-privado. Esta distinción política precede, como fundamento, a la diferenciación que se produzca en el ámbito laboral o económico. La distinción que responde a exigencias políticas, a exigencias del orden político, es previa respecto de las distinciones que procedan de imperativos económicos o de provisión.

Así, por ejemplo, en el feudalismo, la relación entre propiedad –de la tierra– y trabajo, se incorporaba a la relación entre poder y sometimiento, por efecto de las exigencias políticas de un orden político defectuoso. Al organizar lo político de manera patrimonialista, la propiedad llevaba aneja la función de defensa y jurisdicción. El propietario tenía que ser guerrero y gobernante, y el trabajo quedaba como función de quien carecía de propiedad. La relación entre propiedad y trabajo, entre propietario y trabajador, no era sólo una relación laboral o económica, sino también una relación política. Al tener carácter político, al proceder de exigencias políticas, esa relación no podía atenerse exclusivamente a imperativos económicos. La sustitución del orden feudal por un auténtico orden político, que, mediante la distinción público-privado, instaure una verdadera esfera pública, en la que residan las funciones de protección y jurisdicción, es lo que permitirá que la propiedad quede desvinculada de esas funciones y que, por tanto,

la relación entre propiedad y trabajo consista sólo en una relación económica, entre sujetos políticamente iguales. En estas condiciones, esa relación podrá modularse respondiendo sólo a exigencias económicas, y dando lugar así a un orden específicamente laboral.

Hay que precisar que, de todas formas, esas exigencias económicas y ese orden laboral serán siempre las exigencias económicas y el orden laboral de un orden político, aunque el modo como queden afectados –unas y otro– por el orden político, dependa de la autenticidad y características del orden político. La *polis* hace posible las condiciones de una economía que corresponde y es apropiada a la vida política. La economía política, como economía que la *polis* posibilita, es la economía de la *polis*, la economía que se ordena a sustentar y perfeccionar la vida política, la forma de habitar en común que la *polis* constituye. La economía –como actividad práctica– es siempre la economía de un *ethos*. La economía política es la economía del *ethos* político, la cual se ordena, por tanto, al perfeccionamiento de este *ethos*. Y esta condición *ética* de la economía es precisamente el fundamento de lo que pueda ser la ética económica. Respecto de la economía política, en concreto, la posibilidad de una ética económica se fundamenta en la condición política de esa economía: en su adscripción al *ethos* político.

En general –como ya vimos–, sólo cabe ética por relación a un *ethos*: no es posible una ética que corresponda a una actividad entendida como fenómeno unidimensional, abstracto y continuo. La economía puede ser susceptible de consideraciones éticas, si se trata de una economía referida a un *ethos*, si se trata de una economía involucrada en la mejora de un *ethos*. Recordemos también que una acción es acción ética si es una acción autoconfiguradora del propio agente, y que esta autoconfiguración no se lleva a cabo de modo inmediato, sino a través de la configuración –por parte de esa misma acción– del *ethos* objetivo en el que el agente actúa. Para que la economía sea susceptible de valoración ética, es preciso que en la economía esté en juego la calidad de un *ethos* objetivo y de un *ethos* subjetivo correspondiente al primero. La acción política –en sentido general– es la acción configuradora del *ethos* político, y es, por tanto, la acción autoconfiguradora del hombre en cuanto agente en el *ethos* político, en cuanto miembro de la *polis* o ciudadano. En la *polis*, la acción ética es acción política. En consecuencia, la economía política puede tener carácter ético en la medida en que participe de la condición de acción política.

La índole de acción autoconfiguradora –y, por tanto, susceptible de eticidad– es lo propio de la actividad que Aristóteles llama *praxis*, a diferencia de lo que denomina *poiesis*. Una actividad es, pues, *praxis* si se desarrolla en el seno de un *ethos*, siendo configuradora de éste y del sujeto que la realiza. En cambio, una actividad que se desarrolla fuera de un *ethos*, y que no es, por tanto, configuradora de éste ni de su sujeto, es meramente *poiesis*: producción material de un objeto externo. Esta actividad puede relacionarse con un *ethos*, como una condición instrumental y exterior respecto de éste, como simple provisión material. Es cierto que el sujeto que la realice puede adquirir

alguna clase de configuración en virtud de tal actividad, pero esta configuración no sería ética sino poiética, técnica: la propia de un eficaz instrumento de producción.

Todo esto se refleja, precisamente, en el hecho de que Aristóteles sólo considerara como *praxis* aquellas actividades que –según su modo de concebir la *polis*– podían ser situadas en el seno del *ethos* político, como partes integrantes de éste; mientras que consideraba como *poiesis* las actividades que quedaban fuera de la *polis*, como meros recursos instrumentales para ésta, por muy necesarios que fueran. El sentido estrictamente político de su ética, y las limitaciones del tipo de *polis* que Aristóteles conoce, imponían conjuntamente fuertes restricciones respecto de las actividades que pudieran ser consideradas como *praxis*.

En verdad, ninguna actividad es exclusivamente *poiesis*, aunque, en su materialidad, consista en producir algo. Pero esto es así –toda actividad es también *praxis*– en la medida en que cualquier actividad se encuentra situada en un *ethos*, y consiste también en un modo de configurar y perfeccionar ese *ethos*. En última instancia, toda actividad, para desarrollarse real y regularmente, necesita estar incorporada a un *ethos*. Pero concebir –en oposición a esta realidad– una actividad como una operación desarraigada, que se sostiene autónomamente y que es autosuficiente en su consistencia, significa reducirla conceptualmente a simple *poiesis*, haciendo imposible de este modo la concepción de una ética de esa actividad. Una actividad que fuera sólo *poiesis*, sería sometible exclusivamente a criterios técnicos y de eficacia productiva. La condición de *praxis* –de acción ética– es una condición formal, que puede residir en cualquier actividad, sea cual sea la materialidad de ésta. Pero esa formalidad es adquirida por una actividad, en virtud de su inserción en un *ethos*, en la forma de vida que un *ethos* constituye.

La economía política puede poseer eticidad, en la medida en que esta economía es *praxis política*, acción política. Esa eticidad se realiza como ordenación de lo que esa actividad es en su materialidad, a lo que esa misma actividad es en cuanto *praxis* o acción política. En otros términos: esa eticidad se realiza como ordenación del sujeto de esa actividad, en cuanto sujeto productor o económico, al mismo sujeto de esa actividad, en cuanto sujeto político o ciudadano.

Como simple *poiesis*, una actividad sólo puede relacionarse instrumental y externamente con aquello que sea *praxis*, es decir, con aquello que, siendo el contenido de un *ethos*, constituye un modo de *vida*. Para ser algo más que mera instrumentalidad, para poseer virtualidad ética, la economía política necesita consistir en vida política, en parte integrante de ese tipo de vida que se realiza en la *polis*. Tal actividad económica puede tener condición ética si el sujeto que la realiza la lleva a cabo integrándola en su propia vida política como ciudadano. En su politicidad –en su capacidad de configurar la vida política–, la economía política encuentra el criterio de su eticidad.

En virtud de su condición política, la economía es *praxis*, es actividad *práctica* en sentido estricto; y es en virtud de esta politicidad y practicidad, como podemos aplicar a la economía una distinción que es, a la vez, política y práctica: la distinción público-privado. En la *polis*, la economía podrá ser pública o privada, conforme a los criterios que rigen la determinación de esta distinción, que ya hemos visto. Y sea lo uno o lo otro, la economía quedará afectada por el sentido político que tiene tanto lo público, como lo privado. Situar la economía –o un sector de ella– en el ámbito de lo privado, no comporta –según lo dicho anteriormente– su desconexión respecto de la *polis*, sino la determinación de su mejor forma de participar en ésta y de colaborar al perfeccionamiento del *ethos* político. La distinción público-privado, por ser una distinción política, sólo puede regirse por criterios políticos: por el bien de la *polis*. El ejercicio y articulación de esa actividad puede estar confiado a la acción social; pero la acción social es un modo –más o menos mediato– de participar en la configuración de la *polis* –en la acción política–, aunque no sea acción política en sentido restringido: determinación de lo que en la *polis* es público.

Esta referencia de la economía a la política ha sido señalada, por ejemplo, por Daniel Bell, el cual sostiene la necesidad de comprender la economía como un campo de actividad ordenado al ámbito político, dirigido a la consecución de bienes colectivos. Este modo de comprender la economía se encuadra en la propuesta de Bell, de recuperar la idea y la experiencia de "hogar público"[22]. Esta vinculación de la economía con la política puede ser apreciada también –como advierte Ricardo F. Crespo– en autores como John Neville Keynes y Lionel Robbins. En el primero, la economía política aparece concebida aún como una rama de la filosofía política, y por tanto, como un saber fundamentalmente práctico[23]. Para Robbins, la economía política no se basta a sí misma para proveerse de orientación, y depende de juicios y valoraciones que importa del exterior: depende de criterios políticos[24].

Siguiendo a este último autor, Crespo explicita la diferencia entre teoría económica –ciencia teórica, analítica y neutra– y economía política, como ciencia práctica, provista de valoraciones políticas, y a cuyo servicio se encuentra la primera[25]. Esta distinción pone de manifiesto que la economía adquiere la condición de actividad práctica –*praxis*– al incorporarse al *ethos* político, al convertirse en economía política, y que es entonces cuando, en consecuencia, el saber económico se transforma en saber práctico. La practicidad de la economía y de su conocimiento supone la politicidad de la una y del otro. La orientación ética, que sólo puede presentarse –como problema y necesidad– ante una actividad que es práctica, sólo puede ser provista, para la economía, desde la misma condición política que es fundamento de la practicidad de esa actividad.

La desvinculación de la economía respecto de la política convierte la ética económica en una cuestión intrínsecamente problemática y paradójica, que carece de toda solución racionalmente sostenible. Según Antonio Argandoña, existen en la actualidad dos modos fundamentales de entender la ética económica. En un caso, la ética económica es

entendida en términos de eficacia económica, como aquello que es exigible para la obtención de los mejores resultados económicos. El criterio ético resulta identificado con el óptimo económico. En el otro caso, la ética económica se presenta como un conjunto de restricciones éticas, formuladas *desde fuera* de la economía, y aplicadas, como un añadido, sobre la actividad económica. Entre estas restricciones, se encuentran, por ejemplo, las consideraciones socio-políticas. Este segundo planteamiento implica que la ciencia económica no sería autosuficiente para proporcionarse criterios éticos, que habrían de ser buscados fuera del ámbito de esa ciencia. La racionalidad ética impondría esos criterios a la racionalidad económica. Pero esta imposición constituye un entorpecimiento de la eficacia económica, que viene medida por la racionalidad económica. Así, por ejemplo, mientras esta racionalidad proporciona sólidos fundamentos para una progresiva liberalización de la economía, este mismo proceder es criticado desde el campo de la ética. En este segundo caso, el criterio ético resulta opuesto al óptimo económico[26].

Según esta sinopsis de la situación, nos encontramos ante la alternativa entre una ética que acaba reduciéndose a eficacia económica, y una ética que resulta enemiga de la eficacia económica. En el primer caso, la idea de una *ética* de la economía queda vacía de todo contenido específico. En el segundo, hablar de una ética *de la economía* se hace más que problemático, pues se trata más bien de una ética contra la economía. La situación sólo puede producir perplejidad. Para salir de ella, Argandoña señala la necesidad de reconsiderar la economía desde una antropología que responda a la integridad de la realidad humana, y que nos proporcione una teoría integral de la acción humana. Necesitamos un modelo de acción humana que integre las tres dimensiones que concurren en este problema: la técnico-económica, la socio-política, y la ética[27].

Efectivamente, la solución a este panorama desconcertante descansa en un concepto de la acción humana como integración; y es precisamente este concepto el que aquí ha sido expuesto, al hablar de la acción humana como acción ética, como acción que tiene lugar y se configura en el seno de un *ethos*. Pero es necesario precisar que lo socio-político no representa sólo una dimensión que haya que integrar, sino que, más bien, expresa el tipo de *ethos* que actúa como criterio de integración; y que la dimensión ética resulta ser la medida de la integración de lo técnico-económico en el seno del *ethos* político. Para que haya integración, es preciso que exista un marco donde integrar y, por referencia al cual, dar una forma a esa integración. Para ser integradora, la acción necesita un contexto que sea un *ethos* integrador.

En el fondo, el surgimiento de esa alternativa de versiones para la ética económica procede de la previa desvinculación –ya mencionada– de la economía respecto de la política: de estar hablando de una economía entendida como actividad aislada y autoconsistente. Después de haber pensado la economía desde su emancipación respecto de la política, ahora se busca una ética para una economía así concebida, sin percatarse de que una economía pensada como independiente del *ethos* político, es una economía

entendida como mera *poiesis*, y que, en cuanto tal, no es susceptible de valoración ética.

Es esta concepción poiética de la economía la que no sólo permite, sino que obliga a tratar el problema de la ética económica en términos dialécticos: de racionalidad económica frente a racionalidad ética; de eficacia económica frente a requerimientos éticos; de criterio ético frente a óptimo económico. Desde este dualismo, es difícil tener una visión de la ética económica que no sea la de una ética que acaba reduciéndose a eficacia –*poiesis*–, para salvar la economía; o, por el contrario, la de una ética que se vuelve contra la eficacia, para salvar la ética.

Para salir de este dilema, es necesario superar ese dualismo, reconociendo que plantear el problema de la ética económica en términos dialécticos, como oposición entre dos medidas prácticas antagónicas –la económica y la ética–, significa formular ese problema de manera necesariamente aporética. En verdad, cada uno de los términos de los binomios citados no tiene realidad con independencia del otro: no constituye ninguna medida práctica real. No existe una racionalidad económica independiente y enfrentable a una racionalidad ética, ni viceversa, si por la primera se entiende una racionalidad *práctica* –la racionalidad de la economía práctica–, y si por la segunda se entiende una racionalidad ética *de la economía*.

Con frecuencia se dice –dando la impresión de que se quiere otorgar un papel a la ética, al mismo tiempo que se irresponsabiliza a la economía– que la economía y su racionalidad sólo versan acerca de medios, y que es a la ética a la que corresponde la determinación de los fines o bienes. Pero, entonces, los fines que la ética pueda determinar, serán siempre externos a la economía. Desde este planteamiento, la ética económica siempre consistirá en imponer a la economía unos fines ajenos, determinados fuera de ella. Por otra parte, una racionalidad que sólo verse sobre medios no es una racionalidad práctica: no es una racionalidad que nos diga qué hay que hacer. Para saber qué hay que hacer, hace falta la presencia de fines. La racionalidad práctica es la racionalidad de una relación entre medios y fines. Sin incluir la referencia a fines, la racionalidad económica ni siquiera nos puede decir qué hay que hacer económicamente: qué hay que hacer con esos medios que poseen esa racionalidad; y tampoco nos puede decir, en última instancia, por qué son racionales esos medios. Una racionalidad que sólo trate de medios, no es todavía una racionalidad económica. En el fondo, cuando una racionalidad medial se presenta como acabada racionalidad económica, se están postulando implícitamente fines para la economía, sin que esa racionalidad incluya la justificación de tales fines.

Plantear el problema de la ética económica en la forma de esta dialéctica, significa, en el fondo, estar buscando la medida ética de una racionalidad que, por ser meramente medial o técnica, no nos plantea aún ningún problema ético, ya que tampoco define todavía ningún curso de acción. Otra posibilidad es que se esté tomando esa racionalidad como una racionalidad ya práctica, es decir, que se esté considerando como una actividad

práctica, ya constituida, esa economía que se presenta como un reto para la ética, esa economía para la que *después* se busca una ética. En este caso, estamos ante una racionalidad económica, ante una economía, que ha postulado ya unos fines para sí misma. Por tanto, los fines que la ética pueda dictar después, entrarán necesariamente en colisión con aquéllos o, si no, tendrán que reconducirse a esos mismos fines.

Para que la cuestión de la ética económica tenga una respuesta racional es necesario que esta cuestión no consista en preguntarse *a posteriori* qué ética puede tener una economía ya definida como tal. El planteamiento de esta cuestión ha de ser un planteamiento en el que la pregunta por la ética de la economía sea al mismo tiempo e indisociablemente la pregunta por la economía misma. La cuestión de la ética económica no puede consistir en preguntarnos qué exigencias éticas gravan sobre una eficacia económica cuya medida ya conocemos y podemos utilizar. Al contrario, esa cuestión ha de suponer también la pregunta acerca de qué hemos de entender por eficacia económica, por óptimo económico: respecto de qué fines, la eficacia económica es eficacia. De no ser así, tampoco se sabe qué clase de ética es ésa, ni por qué sus exigencias tienen que pesar sobre la economía y su eficacia. Una ética que, de verdad, corresponda a la economía, tiene que ser una ética que surja de dentro –y a la par– de la propia definición de la economía misma. No puede consistir en una abstracta, anónima –¿de quién?– y, en última instancia, misteriosa "racionalidad ética", con cuyos requerimientos han de equilibrarse los imperativos de una "racionalidad económica", igualmente abstracta, anónima y misteriosa. En verdad, una y otra racionalidad han de constituirse al unísono, siendo una y la misma racionalidad: la única racionalidad que es práctica. Las exigencias de una auténtica ética económica sólo pueden significar las exigencias de una verdadera economía.

Esta concomitancia entre la pregunta por la ética y la pregunta por la economía, y la consiguiente unidad de la respuesta a ambas cuestiones, tiene como fundamento la formulación de otra pregunta, como pregunta primordial: la pregunta por el *quién*: por el quién de la economía y de la ética. Es esta pregunta fundamental la que supone preguntarse indisociablemente por la realidad práctica de la economía y por la de su ética, y la que tiene como respuesta una definición que es, a la par, la definición de la actividad económica y de la ética de esta actividad. Y la pregunta por el quién nos remite al *ethos* que define y sitúa a ese quien. El problema de la ética económica es el problema de aquello en lo que consiste la actividad económica para un determinado sujeto ético: para un sujeto en cuanto perteneciente a un *ethos*. La ética de esa actividad no consistirá en otra cosa que en la excelencia en esa misma actividad. El criterio ético y el óptimo económico sí coinciden cuando se trata de una actividad económica situada *éticamente*: cuando se trata de la economía de un *ethos*. Es la pretensión de haber definido la actividad económica al margen de todo *ethos*, lo que provoca que las exigencias éticas aparezcan como requerimientos que se imponen *desde fuera* sobre esa actividad, ya que esas exigencias son siempre las exigencias de un *ethos*.

En el caso de la economía política, el *ethos* que sitúa la actividad económica y define la realidad práctica de ésta, es el *ethos* político. La economía política –pública o privada– es la economía de la *polis*, es la actividad económica que se desarrolla en la *polis* –en condiciones políticas– para beneficio de la *polis*. El fin de esta actividad no es otro que la mejora del *ethos* político, y, por tanto, la ética económica estará constituida por las exigencias que, para la actividad económica, dimanen del perfeccionamiento del *ethos* político, es decir, por las exigencias que correspondan al fin propio de la economía política. Esta economía encuentra la razón y medida de su ética, en su condición de praxis política, de actividad práctica consistente en configurar un *ethos* político. Esta economía es la actividad económica de un ciudadano, y la ética de esa economía es la ética que corresponde a un ciudadano en su actividad económica. Del *ethos* político dimanan al unísono el sentido de la economía política y el sentido de su ética.

La adopción de esta perspectiva ha sido obstaculizada por la inversión que se ha producido en la época moderna, respecto de la relación entre política y economía. Comenzando por Locke, el pensamiento moderno liberal ha concebido la política como ordenada a la economía, invirtiendo así la relación que economía y política tenían para el pensamiento clásico[28]. Si la política se ordena a la economía, es la primera la que encuentra el patrón de su eticidad en la configuración de un buen orden económico, en la protección y mejora del mercado. Pero, entonces, la ética de la economía se vuelve intrínsecamente problemática, pues una economía a la que se ordena la política, resulta ser una pura actividad productiva que, en cuanto tal, no puede tener ya otro criterio que el de su propia eficacia: una eficacia que, en estas condiciones, carece de toda finalidad *ética*.

La ordenación de la economía a la política es lo que permite la existencia de una auténtica ética económica: de una auténtica *ética* que sea verdaderamente *económica*. Las exigencias económicas, las exigencias que son requisito para un buen resultado económico, se convierten en exigencias éticas si el resultado económico consiste también en un resultado ético: en el perfeccionamiento de un *ethos*. En otras palabras: las exigencias económicas representan exigencias éticas en la medida en que son las exigencias de una actividad que consiste en participar en la realización de un bien común. Cumplir los requisitos éticos por razones de eficacia –porque resulta más económico–, es válido y legítimo cuando también resulta posible procurar la eficacia económica por motivos éticos. Esto es posible si la eficacia económica se mide en términos de contribución al perfeccionamiento –en el caso de la economía política– del *ethos* político: de contribución al bien común de la *polis*. Entonces, la excelencia ética del agente económico coincide con su excelencia económica. La acción moral consiste siempre en una correcta ordenación de lo particular a lo común. En la *polis*, la acción moral es acción política, pues la acción política es la que lleva a cabo esa ordenación en la *polis*. Por esto, la economía política es acción moral o ética en la medida en que es acción política.

Según Aristóteles, existe un arte adquisitiva o *crematística* propia de la *polis* –que nosotros denominamos economía política, no sin cierta contradicción en los términos–, que forma parte del saber político[29]. La crematística política no tiene por objeto la acumulación ilimitada de recursos –una eficacia puramente técnica o poiética–, sino que se ordena a la provisión de lo necesario para la vida buena de la *polis*. Su fin no es un fin puramente crematístico, sino ético; y por esto, a la crematística que cumple con esta ordenación, Aristóteles la denomina precisamente *natural*[30].

La vida buena, la vida plenamente humana, para cuya consecución surge la *polis*, exige un nivel apropiado de bienestar. En condiciones de miseria –señala Millán-Puelles– el hombre queda *materializado*, reducido a ser un sujeto de necesidades materiales, que experimenta y satisface esas necesidades, según la nuda materialidad de éstas. En esa situación, el hombre se vive a sí mismo como pura materia, que necesita de lo material en cuanto pura y crudamente material. No tiene otra opción que satisfacer inmediatamente necesidades materiales, sin disponer de la libertad que hace posible espiritualizar o humanizar –estilizar– el modo de vivir lo material. Esa libertad procede precisamente de la ausencia de una necesidad extrema y apremiante. La superación de la miseria, la obtención de un nivel de bienestar, hace posible que el hombre actualice y exprese lo más humano que hay en él. En este sentido, la consecución del bienestar representa una exigencia ética, que constituye el fin de la economía[31].

Cuando no existe ese distanciamiento respecto de lo material, que la libertad significa; es decir, cuando la satisfacción de necesidades individuales no admite demora ninguna, el hombre se encuentra incapacitado para realizar –al menos, de manera ordinaria– acciones morales: acciones que ordenan lo particular a lo común. La vida política, como vida moral en la *polis* –como vida moral compuesta de acciones morales que son acciones políticas–, se hace posible gracias al nivel de bienestar que corresponde como meta a la economía política.

Aunque, en Adam Smith, la economía política continúa mencionada como parte del saber político, la posibilidad de una ética económica desaparece, en la medida en que la economía adquiere la índole de un proceso natural, y el orden económico es visto como un orden espontáneo. Si una racionalidad objetiva actúa como "mano invisible" que sabe obtener el bienestar colectivo a partir de los egoísmos individuales, la ética no posee ningún papel en la economía: no es necesario trascender las motivaciones elementales e inmediatas, ordenando lo particular a lo común, para que la actividad económica cumpla su fin. El egoísmo subjetivo es transformado en solidaridad objetiva, de manera sistémica y mecánica, de manera no intencional ni moral. Si esta economía forma parte de la ciencia política, es porque también la política ha dejado de ser una actividad ética –praxis– y se ha convertido en una mera técnica.

Sólo hay lugar para una ética económica si la diferencia de fines subjetivos –promover el bien común, o buscar el provecho individual– implica una diferente

conducta económica externa, que tiene como resultado un modo diferente –mejor o peor– de proporcionar bienestar colectivo. Sólo cabe ética económica si el fin subjetivo del agente afecta a la calidad *económica* de la actividad económica que lleva a cabo, es decir, si el fin objetivo de la economía puede y necesita ser –para su cumplimiento real– subjetivamente intentado. Si, cualquiera que fuera la intención del agente, su conducta económica tuviera que ser la misma, toda consideración ética, en la economía, estaría completamente de más.

El hecho mismo de que la cuestión de la ética en la economía surja con fuerza y apremio en la actualidad, pone de manifiesto la insuficiencia de una racionalidad objetiva y sistémica para transformar mecánicamente el egoísmo individual en solidaridad colectiva. La experiencia demuestra que una sociedad de egoístas no funciona económicamente: que para que la economía alcance su fin, es preciso que el fin subjetivo del agente económico no sea opuesto a ese fin que pertenece a la economía: el bienestar colectivo. Y esto implica, a su vez, que el *orden* económico no es realmente espontáneo, sino que es un orden que necesita ser configurado y decidido deliberadamente. Se trata de un orden humano, que –en cuanto tal– sólo puede ser objeto de la acción y decisión del hombre. En concreto, como orden económico de la *polis*, ese orden es fruto de la acción y decisión políticas, que configuran la *polis* configurando también el orden de su economía. La conducta económica constituye, pues, una participación activa en la actualización de ese orden y de su finalidad.

Por consiguiente, la posibilidad de una ética económica se basa en la ordenación de la economía al perfeccionamiento del *ethos* político, y en el carácter activo o práctico –no mecánico– del cumplimiento de esta ordenación; lo cual supone el carácter político –no espontáneo– del orden económico. La ética económica es posible si la actividad económica es *praxis* y praxis *política*: configuración de la *polis*, y configuración activa o práctica; siendo el orden de esta actividad, objeto de la praxis política. El fundamento de la ética económica se encuentra, pues, en la plena politicidad de la economía.

El orden económico es una parte o aspecto del orden que una *polis* se da a sí misma, y por esto, en la articulación del orden económico actúa también la distinción público-privado. El orden económico es el orden establecido en una *polis* para llevar a cabo, de la mejor manera posible, el cometido específico de la economía política: la provisión del grado de bienestar que es parte integrante de una vida buena y política, de una forma auténticamente humana de habitar en común. Como objeto de decisión política, el orden económico ha de ser justificado, y su justificación sólo puede residir en una razón política: en la calidad del *ethos* político, del modo de habitar en común, que se hace posible mediante ese orden económico. Esa justificación no procede de criterios de eficacia económica en sentido abstracto, poiético o crematístico, sino de criterios de eficacia *política* de la economía. En último extremo, esa justificación es una justificación ética: la calidad humana de un determinado *ethos*. Si el estatalismo colectivista es criticable, no lo es sólo ni principalmente por su ineficacia técnica, sino por su

incapacidad para generar un *ethos* político saludable, compartido y sostenido por ciudadanos que pueden alcanzar genuinas cualidades ciudadanas. Y frente a este sistema, el mercantilismo liberal no queda justificado por su sola eficacia técnica, tan victoriosamente proclamada en la actualidad; porque, en el fondo, la verdadera eficacia económica, la eficacia que una sociedad pide a una economía política, depende de las cualidades ético-ciudadanas que el *ethos* político es capaz de hacer germinar en sus miembros.

Tenemos experiencia de que no nos resultan aceptables todas las consecuencias que, para la vida en común, puedan derivarse del libre funcionamiento del mercado, y, por ello, se establecen medidas que eviten diferencias extremas de riqueza, situaciones de completo desamparo, concentraciones de excesivo poder económico, comercialización de productos perjudiciales, etc. También en la antigua *polis* se dictaban leyes prohibiendo, por ejemplo, la adquisición ilimitada de tierra, o la venta de la totalidad del patrimonio que se poseyera[32]. Somos conscientes de la trascendencia de la actividad económica en orden a la configuración del habitar en común, y ordenamos esa actividad a la luz de dicha trascendencia. Ordenamos activa y deliberadamente la actividad económica, porque no todo es confiado a la dinámica de la oferta y la demanda: porque el solo mercado no es capaz de generar el orden de una auténtica economía política. El establecimiento de un determinado orden económico constituye, pues, una decisión común y política, de la que los ciudadanos son responsables: tanto más cuanto mayor sea su participación en la configuración y actualización de ese orden, mediante su intervención en la actividad política y su intervención en la actividad económica.

La economía no es una realidad completamente autónoma, ni un fenómeno natural que dejado a su supuesta racionalidad inmanente beneficia de forma necesaria y automática a la vida social. Cuando la economía es tratada exclusivamente con parámetros abstractos y poiéticos, resulta inevitable el deterioro del *ethos* común político. Como observa Sullivan, la persecución del crecimiento económico puramente cuantitativo, ha exigido un grado cada vez mayor de movilidad social, y esto ha conducido al debilitamiento de muchas formas de comunidad y del apoyo que éstas prestaban a los individuos. Esta carencia ha provocado que tales apoyos se busquen ahora en el mercado, en la forma de "servicios expertos"[33]. Proporcionando estos servicios, el mercado responde al deterioro social que la misma primacía del mercado ocasiona, porque gracias a ese deterioro, la provisión de tales servicios resulta una actividad rentable. No es pequeña la demanda de esa clase de servicios, en una sociedad que, como tal, ha sido sacrificada en aras de la expansión del mercado.

Ciertamente, el problema en sí no radica en el mero hecho de que determinados tipos de ayuda o asistencia queden incorporados al mercado a causa de las condiciones de la vida social. En todos los casos, qué bienes son objeto del mercado, depende de las características de la sociedad; y esto no hace otra cosa que confirmar la vinculación entre la configuración del orden económico y la configuración del orden político, como orden

del habitar en común. El problema estriba en que los bienes mercantilizados pudieran ser realizados más perfectamente de forma no mercantil, por medio de instituciones o comunidades que no pertenecen al mercado, ni estructuran su actividad mercantilistamente. Se trata de la cuestión de si una sociedad en la que determinados bienes fueran proporcionados de manera no mercantil, constituiría una sociedad mejor y más humana. En última instancia, se trata de una cuestión política: de la calidad de un *ethos* político.

El sentido político de la economía es el fundamento necesario para la ética económica, entendida también como ética empresarial: ya se trate de la ética *entre* empresas, o de la ética *en* la empresa. Para que las relaciones entre distintas empresas puedan tener carácter ético, y no sólo carácter instrumental; y para que, en consecuencia, esas relaciones puedan tener una medida ética, y no sólo técnica o estratégica, es preciso que tales empresas compartan un *ethos* común, cuya calidad se vea afectada por el modo como se lleven a cabo dichas relaciones. Es necesario que las distintas empresas estén involucradas en la realización de algún bien común, para que sus respectivas relaciones, no sólo exijan, sino que puedan ser establecidas en función de algo más que el bien particular e inmediato de cada una de ellas.

Tampoco la ética en la empresa es posible sin la referencia política de su actividad económica. El producto de la empresa representa verdaderamente el fin de la actividad de ésta, si ese producto es entendido y procurado como un bien: como algo que beneficia a alguien. Este *alguien*, por carecer de determinación *a priori*, sólo puede ser en principio la sociedad: en general, o un sector de ella. Un bien siempre se quiere para alguien a quien beneficia, y esto supone querer primeramente a ese alguien. Buscar como un bien el producto de la empresa, significa procurarlo como aquello que beneficia a una sociedad que uno valora y por la que uno se interesa.

Sin este sentido político, sin esta referencia al beneficio o mejora de un *ethos* político, el verdadero fin de la actividad empresarial lo constituye el beneficio particular de quienes componen la empresa: aquello que puede entenderse como un bien porque beneficia al único sujeto que cobra ahora realidad como referencia de la actividad de la emrpesa. El producto de esta actividad y sus destinatarios son reducidos a la condición de simples medios al servicio del verdadero fin de esa actividad, al servicio de lo que en esa actividad posee auténticamente razón de fin y de bien. Pero si el producto no es entendido –entendido *prácticamente*– como fin de la empresa, sino como simple medio, la empresa carece de todo fin común, y, entonces, la misma empresa se constituye como entramado de relaciones puramente instrumentales. La empresa deja de consistir en una acción común, trenzada por diferentes formas de participar activamente en la realización de un producto o fin común, y queda convertida en un sistema de instrumentalización recíproca de acciones particulares, para fines particulares. En estas condiciones, una vez más, sólo hay lugar para criterios técnicos o estratégicos; pero no, para criterios éticos.

Si el producto no es vivido como objetivo común, la acción de cada miembro de la empresa no puede ser entendida por él mismo como una contribución a "lo que estamos haciendo", es decir, como una participación activa y significativa en un empeño colectivo. Esto hace que esa acción no proporcione a su agente una identidad específica, como participación en una identidad común, y que el agente no pueda reconocerse, según una identidad común empresarial, en la acción que lleva a cabo en la empresa. La relación entre la empresa y cada uno de sus miembros es una relación de mutua instrumentalización, entre sujetos con identidades ajenas; y la ética en la empresa queda imposibilitada, pues –como ya fue señalado– toda ética se fundamenta en la posesión compartida de una identidad común.

---

[1]. Cicerón, *De re publica*, I, XXV, 39.

[2]. Julien Freund, *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968, p. 359.

[3]. Carl Schmitt, "El concepto de lo político", en idem, *Estudios Políticos*, Cultura Española, 1941, pp. 56-58.

[4]. *Ibid*.

[5]. Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 65.

[6]. *Política*, 1265a 25-28.

[7]. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 109.

[8]. Carl Schmitt, op. cit., p. 73.

[9]. *Ibid*., pp. 68-69.

[10]. S.I. Benn and G.F. Gaus, "The Public and the Private: Concepts and Action", en S.I. Benn and G.F. Gaus (eds.), *Public and Private in Social Life*, St. Martin's Press, New York, 1983, p. 5.

[11]. Robert P. George, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 7.

[12]. *Ibid*., pp. 31, 72 y 117.

[13]. Tomás de Aquino, *S. Th*., II-II, q 10, a 8.

[14]. *Ibid*., a 11.

[15]. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 46.

[16]. Otto HINTZE, *Historia de las formas políticas*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 39-40.

[17]. Alvaro d'ORS, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, p. 65.

[18]. Otto HINTZE, *op. cit.*, p. 55.

[19]. George SABINE, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945 (1978), p. 166.

[20]. J.H. ELLIOT, *La España imperial 1469-1716*, Vicens-Vives, Barcelona, 1965, p. 85.

[21]. H.S. FERNS and K.W. WATKINS, *What Politics is About*, The Sherwood Press, London, 1985, p. 37.

[22]. Daniel BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977 (1987), p. 37.

[23]. Ricardo F CRESPO, "La cuestión metodológica en Keynes padre: un acercamiento a la consideración práctica de la economía", *Philosophica*, 17 (1994), p. 221.

[24]. Ricardo F. CRESPO, "La noción de economía y el método de su ciencia en Lionel Robbins", *Philosophica*, 18 (1995), pp. 211-221.

[25]. *Ibid*.

[26]. Antonio ARGANDOÑA, "Principios éticos para unas políticas liberales", ponencia en el II Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales, Colonia, IV-1998 (sin publicar).

[27]. *Ibid*.

[28]. Alvaro PEZOA BISSIÈRES, *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, Eunsa, Pamplona, 1997.

[29]. *Política*, 1259a 31-36.

[30]. *Política*, 1256b 30-39, 1257b 35-40.

[31]. Antonio MILLÁN-PUELLES, *De economía y libertad*, Universidad de Piura, Piura, 1985, pp. 100 y ss.

[32]. ARISTÓTELES, *Política*, 1266 b 14-21.

[33]. William M. SULLIVAN, *Reconstructing Public Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1986, p. 47.

CAPÍTULO VII: LO POLÍTICO Y LO JURÍDICO

En el primer capítulo, fue señalada la progresiva juridificación de la vida social, que el liberalismo provoca, y la imposibilidad de comprender y racionalizar la realidad política a la luz de un mero lenguaje de derechos. Tratar la realidad política como si todo su contenido consistiera en derechos, olvidando por tanto la conexión entre derechos y bienes colectivos, deja a esos mismos derechos sin justificación racional posible, y conduce a la postre a esgrimir los derechos como aquello que está por encima de toda necesidad de justificación pública. Cuando los derechos son desvinculados de todo contexto objetivo donde se actualizan bienes comunes, el pensamiento jurídico queda reducido a un abstracto formalismo, incapaz de proporcionar alguna solución racional para cualquier conflicto de derechos, pues todos los derechos, a causa de esa descontextualización, resultan equiparados, sin que exista un criterio objetivo para su jerarquización.

También hemos analizado cómo, desde el moderno normativismo jurídico, se ha entendido la racionalidad política como sometimiento de lo político a lo jurídico: como sometimiento de una mera facticidad a una racionalidad extrínseca, supuestamente autónoma y universal. Este planteamiento –como vimos– es incapaz de proporcionarnos una verdadera racionalidad política –racionalidad práctica– porque, entre otras razones, hace que la racionalización de lo político equivalga a su despolitización: a la conversión de lo político en derecho. No sin fundamento, el sociologismo acusaba de ideológico al orden jurídico, pretendidamente fijo y objetivo, que era construido por esa racionalidad jurídica, abstracta y separada.

Sigue siendo frecuente que, desde el ámbito de la ciencia del derecho, la racionalización de lo político sea entendida como juridificación de lo político, como sometimiento de lo político a los moldes racionales del derecho. Todo lo que significa orden, racionalidad y estabilidad es situado en el campo del derecho, por lo que el campo de lo político queda caracterizado por todo lo contrario: lo arbitrario, lo caprichoso, lo inestable. Según este modo de pensar, todo orden común, social o colectivo es –en cuanto *orden*– un orden jurídico: una realidad jurídica, creada por el derecho. La expresión "orden político" se convierte casi en una contradicción.

En cierta medida, el problema radica en una ambigüedad terminológica. El término "derecho" ha sido extendido hasta cubrir con él todo lo que versa sobre la ordenación de la vida colectiva, dejando así el término "político" casi vacio de contenido: al menos, de contenido racional. Pero buena parte de lo que se presenta bajo la denominación de "derecho", corresponde en rigor al campo del saber y del obrar políticos. Esa hipertrofia del término "derecho" no favorece ni la racionalidad de lo político, ni la racionalidad de lo

jurídico, pues impide distinguir con claridad lo uno de lo otro, y esta ambigüedad ocasiona no pocas dificultades, tanto para lo político, como para lo jurídico.

Es preciso establecer una clara distinción entre lo político y lo jurídico. Pero esta distinción no ha de significar una separación o independización entre esos dos ámbitos, si con esta distinción se desea facilitar la racionalidad de lo político y de lo jurídico. La racionalidad jurídica es también una racionalidad práctica. Y para que lo jurídico adquiera este tipo de racionalidad, es decir, para que la racionalidad de lo jurídico no sea una mera racionalidad formal y abstracta, incapaz de solucionar conflictos reales, es necesario que lo jurídico se encuentre enmarcado políticamente. Situar el derecho en el contexto de la *polis* es condición necesaria para la completa racionalidad del derecho. Tanto la racionalidad política, como la racionalidad jurídica, exigen –en cuanto racionalidades prácticas– el reconocimiento del carácter arquitectónico e integrador de la *polis*. El derecho encuentra en su condición política –en su condición de derecho *político*, de derecho de una *polis*– el fundamento de su acabada racionalidad y determinación. La racionalización de lo político no puede consistir en el sometimiento de lo político a la racionalidad de lo jurídico, porque, en última instancia, lo político es condición de la plena racionalidad de lo jurídico.

1. LA ESENCIAL POLITICIDAD DEL DERECHO

Lo político y lo jurídico pueden distinguirse mediante la diferencia entre lo común y lo propio. Todo orden político incluye un orden jurídico, pero no se identifica con éste, ni se reduce a él. El orden político es el orden del habitar en común, que supone compartir bienes comunes, ya sea como públicos o como privados. El orden político es, pues, un orden de lo común, una medida de lo común, y, más estrictamente, una medida de lo común público. En general, lo político es aquello que se refiere o afecta a la definición de la *polis* como forma o medida del habitar en común; y de manera más directa y restringida, lo político es aquello que versa sobre la definición de la *polis* como *res publica*, como bien o conjunto de bienes compartidos públicamente.

Lo jurídico puede ser entendido como aquello que afecta o se refiere a la determinación de lo propio de cada singular, del derecho o lo suyo de cada uno: del *suum ius*. El orden jurídico es el orden o la medida de lo propio, que se establece en el seno de un orden de lo común. Es el orden de lo que corresponde como propio a quienes comparten un orden político. El derecho es lo que a cada uno corresponde, como suyo o propio, respecto de lo común. El derecho se realiza primordialmente como distribución de lo común entre quienes forman parte del sujeto colectivo de ese contenido común; es decir, como asignación particular o propia de la participación en lo común que a cada uno de los miembros de una comunidad corresponde. El orden jurídico es, pues, el orden de la atribución de lo propio, de la determinación de lo suyo de cada uno, que se lleva a cabo dentro de un orden o medida de lo común.

La forma primera y fundamental de la justicia es la justicia distributiva. El derecho y la justicia aparecen donde lo colectivo se desglosa entre sus miembros, en la distribución de lo común; y la distribución supone la existencia de alteridad entre los destinatarios de ese reparto[1]. El derecho surge cuando quienes forman parte de una realidad colectiva comparecen recíprocamente como distintos, en el seno de esa realidad colectiva. Este aparecer unos ante otros como distintos, esta presencia de la alteridad entre quienes, al mismo tiempo, son miembros de una misma comunidad, es la razón de que lo común, para serlo realmente, se proyecte sobre los miembros de esa comunidad, en la forma de una distribución de una atribución a cada uno de la participación en lo común que le es propia.

El derecho es, pues, lo atribuible como propio, lo que corresponde a uno en relación con otros. Por esto, el derecho es lo judiciable[2], lo que es susceptible de un juicio acerca de la justicia[3]. Pero para que, en una relación entre sujetos distintos, sea posible establecer lo que corresponde a uno y a otro –a unos y a otros–, es decir, para que sea posible determinar lo justo, la medida de lo propio de cada uno, es necesario que esa relación se establezca dentro de un marco común a esos sujetos, por referencia al cual, las semejanzas y diferencias relativas entre esos sujetos adquieran una medida precisa, que sirva de criterio para determinar la medida de lo propio de cada uno, de lo justo. Una

relación jurídica, una relación que cuente con una medida precisa de lo que corresponde como suyo o propio a cada uno de los que en ella se relacionan, es necesario que sea una relación que se dé en el seno de alguna forma de lo común.

La constitución de lo común precede necesariamente a la determinación de lo propio de cada uno, del derecho. El orden político precede, como fundamento y condición, al orden jurídico. Para saber qué le corresponde a cada uno, qué es lo justo para cada uno, es preciso definir primero lo común. Para saber cuál es el derecho de cada uno en la *polis*, es necesario definir primero el contenido común que caracteriza a esa comunidad política, los bienes comunes –espacio, instituciones, actividades, prestaciones...– que constituyen la sustancia de aquello en lo que consiste esa forma de habitar en común.

El orden político, como orden de lo común, se articula a partir de la distinción entre lo público y lo privado, y, por lo tanto, esta distinción se hace presente también en la configuración del orden jurídico de la *polis*. Qué sea público y qué sea privado, y cuál sea el contenido de lo uno y de lo otro, afectará a la determinación del sujeto al que corresponde algo como propio, y a la determinación de la medida de eso que le corresponde como propio. El orden jurídico de la *polis*, aunque incluya también la medida de lo propio respecto de lo común privado, es, en cuanto orden jurídico de la *polis*, un orden jurídico *público*, que todos los ciudadanos comparten, de la misma manera que todos los ciudadanos comparten una misma distinción entre lo público y lo privado, que, en cuanto distinción política, es pública. El orden jurídico de la *polis* comprende también la determinación de lo que corresponde como propio en las instituciones o formas comunes de lo privado, en función del reconocimiento público de esas formas y según el modo de este reconocimiento; y este reconocimiento y esa determinación de lo propio estarán condicionadas también por el grado en que la participación en los bienes comunes públicos, por parte de los ciudadanos que son miembros de esas instituciones de lo privado, se vea afectada por la pertenencia o participación de estos ciudadanos en esas formas comunes de lo privado. El orden jurídico de la *polis* incluye la determinación del derecho en lo privado, en la medida en que las instituciones privadas están integradas en la *polis*, y según la configuración que ellas adquieren a raíz de esta integración. La inclusión de ese derecho o medida de lo propio en el orden jurídico de la *polis*, significa que la forma o medida de lo común a la que ese derecho corresponde como participación, se encuentra incluida en la forma o medida de lo común que la *polis* constituye.

Si –en conformidad con el uso habitual– llamamos "ley" a toda determinación, medida o regulación establecida públicamente respecto de la vida colectiva, es necesario entonces precisar que no toda ley es una ley jurídica, que no toda ley pertenece al campo del derecho. Como señala d'Ors, la materia de muchas leyes no es derecho, no es algo juzgable en términos de justicia, sino que es organización; y aunque la ley misma –como añade el mismo autor– sí puede ser juzgada en cuanto a su legalidad o constitucionalidad, esto no implica que lo establecido por esa disposición sea un contenido jurídico, es decir,

sea la medida de lo suyo o propio de algún sujeto particular[4]. En general, la ley versa sobre el contenido del bien común; mientras que sólo es una ley o regla específicamente jurídica, aquella ley que se refiere al reparto o atribución de bienes particulares[5].

La ley que se refiere al bien común político, que define el contenido común de la *polis*, es una ley política. El cometido de esta ley no es llevar a cabo una atribución; no es determinar la medida de lo propio para alguien; es, efectivamente, organizar la *polis*, definir sus órganos o instituciones, articular el orden político. Su misión es, en definitiva, determinar y articular la medida de lo común que la *polis* representa. Las leyes o disposiciones que establecen que la *polis* cuente con un Parlamento uni o bicameral; que el número de parlamentarios sea uno u otro; que la *polis* esté dividida en un número mayor o menor de unidades territoriales; que existan más o menos prestaciones o servicios públicos; que la red pública de carreteras sea mayor o menor, de un tipo o de otro, etc., son leyes o disposiciones políticas, cuyo contenido no es juzgable en términos de justicia. No se puede decir que lo que esas leyes determinan sea más o menos justo –por ejemplo, que el Parlamento tenga una o dos cámaras, o que la sanidad sea pública o no– porque lo que esas leyes determinan –el contenido de lo común– es previo y condición respecto del juicio acerca de lo justo: acerca del derecho, de lo suyo o propio que corresponde a cada uno de los que participan del bien común de la *polis*. Sin determinar qué poseemos –qué podemos poseer– en común o políticamente, no es posible saber qué es lo justo o el derecho de cada uno: qué nos corresponde o debemos tener jurídicamente.

En principio, cabe sostener –siguiendo un ejemplo que Dworkin utiliza, y que expresa la postura de los partidarios de la llamada *discriminación positiva*– que no es injusto admitir en la universidad a algunos individuos pertenecientes a minorías raciales, aunque éstos posean peores calificaciones o aptitudes que las exigidas en general. No es injusto porque nadie puede exigir individualmente que la universidad valore unas cualidades o características, y no otras, y, por tanto, nadie tiene *a priori* derecho a ser admitido. Este derecho es siempre algo concedido, y su concesión o atribución depende de las características que se tomen en consideración. Cuáles sean estas características o cualidades dependerá del fin social que, colectivamente, nos propongamos alcanzar con la institución universitaria, y este fin puede ser la integración social de ciertas minorías.

Esto es sostenible siempre y cuando se ponga el acento en este último punto: en la necesidad de determinar colectivamente el fin de la institución universitaria –de definir en qué consiste esa institución, como realidad común–, para poder reconocer después a quién corresponde, como lo suyo o su derecho, el ser admitido en esa institución. Puede que sea discutible que a la universidad le corresponda como fin –al menos, como fin principal– algo distinto de la docencia y la investigación, y que una institución concebida para proporcionar integración social, y no ciencia, pueda ser llamada "universidad". Pero esta discusión será una discusión política; no, jurídica; será una discusión acerca de la forma de lo común, y no sobre la medida de lo propio; y cualquier decisión que se tome

acerca de ello, consistirá en una disposición o ley política. Una vez más, nos topamos con la inevitable realidad de que cuando se pretende estar hablando sólo de derechos, en realidad, lo que se está haciendo es ocultar la toma de decisiones políticas sobre la consistencia de bienes colectivos, ya que no es posible tratar acerca de derechos sin haber definido antes el contenido de lo común.

Que la universidad persiga o no la integración social de minorías en desventaja –y, en general, que una institución tenga una función u otra– no es una cuestión de justicia. No se puede decir que una definición de la universidad como institución sea más justa o menos justa: esa definición puede ser más o menos adecuada a las necesidades de una sociedad; puede ser más o menos acertada, eficaz o fructuosa de cara a la mejora colectiva de esa sociedad, pero, en sí misma, no es mensurable en términos de derechos. La ley política, la ley que se refiere al bien común de la *polis*, que lo organiza y define, no es objeto de la justicia, sino de la prudencia: en concreto, de la prudencia política.

Esto último no significa que la ley política quede abandonada a la más irrestricta arbitrariedad. La prudencia no es una cualidad –una virtud– menos exigente y rigurosa que la justicia. Contra lo que muchos piensan en nuestros días, no es necesario reducir la política a derecho, someter toda determinación colectiva a los cánones de lo jurídico, para proveer a la actividad política de seriedad y rigor, y para hacerla susceptible de valoración objetiva. De todas formas –como estamos viendo–, ese sometimiento es imposible, y su proclamación no pasa de ser una ficción que, lejos de conceder a lo político la profunda racionalidad de lo jurídico, no hace otra cosa que debilitar la misma racionalidad de lo jurídico, al quedar ésta –por querer sustituirla– sin la racionalidad de lo político. Por incluir bajo la denominación de "derecho" –como tanto gusta hacer en algunos ámbitos académicos– todo tipo de leyes, instituciones y organizaciones, no se proporciona a éstas una seriedad y dignidad que no tuvieran por su condición –cuando así sea– de leyes, instituciones y organizaciones políticas. Ese afán juridificante, que parece responder a una especie de horror a la presencia de lo netamente político, sólo conduce a la ambigüedad teórica y práctica, y al deterioro de la racionalidad política y jurídica.

La ley o determinación política, como definición de lo común, precede a la ley jurídica como definición de lo justo, de lo que corresponde como derecho y del sujeto a quien corresponde. Podemos decir que lo político es condición de lo jurídico, en el sentido de que la definición del *ser*, de lo que somos en común, es condición de la definición del *corresponder*, de lo que en consecuencia es propio de cada uno. La constitución de las instituciones –de la *polis* como institución de instituciones– es el fundamento de la determinación de las atribuciones. Por tanto, la determinación política –de suyo y en sentido absoluto– no depende de razones jurídicas, sino de razones políticas: de razones que se refieren al bien común político. Esa determinación no es materia de la justicia, sino de la prudencia.

Para que exista orden jurídico es necesario que exista orden político. La existencia de orden político significa que lo común posee una definición estable y habitual, que está configurado y articulado mediante instituciones y formas dotadas de firmeza, consistencia y duración. Como en cualquier otro ámbito, en lo político, el orden implica la limitación del cambio y la imposición de restricciones sobre la discrecionalidad de la decisión acerca del contenido ordenado. El orden político supone, pues, la autolimitación del poder político: la autolimitación de la capacidad para decidir sobre la definición del contenido común de la *polis*. Esta estabilidad y firmeza de la definición de lo común es lo que hace posible que las atribuciones de lo que a cada uno corresponde como propio, como participación en lo común, puedan estar dotadas también de estabilidad y firmeza, y no sean atribuciones en perpetua precariedad. El orden político es lo que permite que lo jurídico constituya también un orden. Sólo si la medida de lo común es clara, estable y coherente, la medida de lo propio, del derecho, puede serlo también.

Pero –insistamos una vez más– el orden político no consiste en el sometimiento de lo político al orden jurídico, sino que consiste en la *ordenación de lo político*, en hacer de lo político un orden: un orden que, por ser orden, no deja de ser *político*. Lo común no puede ser ordenado mediante la medida de lo propio. Esta medida carece de definición y orden mientras lo común no esté definido y ordenado.

Señalemos en particular que el denominado *Estado de derecho* no significa ordenar lo político mediante el derecho. El Estado de derecho no constituye otra cosa que un determinado *orden político*: un orden político que, como tal, supone una forma concreta de autolimitación del poder político. En el Estado de derecho, el poder político se autolimita constituyendo otro poder, el poder judicial; es decir, enajenando en otra instancia u organismo, no sólo la competencia sobre el juicio acerca de lo justo, sino también la capacidad de hacer inmediatamente eficaz y vinculante ese juicio, sin necesidad de que concurra también la decisión de otro poder. El poder judicial es poder porque su intervención no consiste sólo en la emisión de un juicio fundado y experto sobre lo que corresponde como suyo a unos sujetos que se relacionan en el marco de la *polis*, sino que consiste además en una decisión dotada de eficacia pública, que se impone sobre la voluntad de todos los que forman parte de la *polis*. Entre éstos, se encuentran también quienes ejercen el poder político. En el Estado de derecho, el poder político, que posee la competencia sobre la definición del orden de lo común, se encuentra sometido, en lo que respecta a la *justicia* de su actuación, a un juicio externo y eficaz: a la decisión del poder judicial, que posee la competencia sobre la determinación de la medida de lo propio. Frente a los casos en los que el poder político no está sometido a ese juicio externo y eficaz, la instauración de dicho sometimiento representa un cambio *político*, no un cambio jurídico; y, por ello, el Estado de derecho constituye un nuevo *orden político*.

Tengamos en cuenta también que lo que se posee como derecho, no es derecho en virtud de su materialidad, sino por la relación que guarda, a la par, con su poseedor y con

los demás; o –quizá mejor dicho– por constituir el objeto de una relación entre su poseedor y los demás. El carácter jurídico de una posesión descansa en la relación que afecta a esa posesión: una relación de atribución respecto de su poseedor y de exigibilidad respecto de los demás[6]. Por consiguiente, tener algo como derecho, tener algo jurídicamente, no es poseerlo de forma meramente fáctica y momentánea, sino que consiste en poseerlo de manera relativa y estable: contando con la atribución y el reconocimiento de ese algo como lo propio o suyo de uno, por parte de los otros. Para que exista el derecho, el tener jurídico, no basta –aunque sí es necesaria– la capacidad humana de dominio: de dominio sobre sí mismo y sobre las cosas externas. Hace falta también que el ejercicio de esa capacidad se realice en medio de otros y por relación a otros. Tener algo jurídicamente es tenerlo respecto de los demás y ante el reconocimiento de los demás. Se trata –por decirlo así– de un tener en el que están involucrados los demás.

Ciertamente, ese reconocimiento –el otorgarlo– es exigible, cuando el objeto del tener constituye un verdadero derecho. No se trata de que lo que corresponde como propio, lo que es un derecho, lo sea *por* y *a causa* del reconocimiento de los demás. Se trata de que tener algo como derecho, tener jurídicamente algo, significa tenerlo *reconocidamente*, significa tenerlo de un *modo* específico: tenerlo entre y ante los otros. El reconocimiento forma parte de la naturaleza del tener jurídico, y por eso precisamente, el derecho reclama el reconocimiento. Lo que corresponde a alguien es siempre lo que corresponde a un sujeto en compañía de otros sujetos y con relación a éstos. En el fondo, lo que aquí se está apuntando es el carácter social del derecho. Sólo en sociedad es posible que algo constituya un derecho, que algo pueda ser tenido jurídicamente o que corresponda como propio. Sólo en sociedad es posible conocer algo como lo justo respecto de alguien. No existen, pues, *derechos individuales*: esta expresión es una contradicción.

El derecho sólo puede darse en sociedad porque el reconocimiento o atribución de algo como lo suyo de alguien, sólo es posible en sociedad; y para que ese reconocimiento llegue a ser exigible, es preciso que, en primer lugar, sea posible. Reconocer algo como aquello que es lo suyo de alguien, como aquello que le corresponde a un sujeto, supone reconocer previamente a ese sujeto. Y reconocer a un sujeto –ya lo consideramos en otro lugar– significa conocerle como un igual, como otro yo, como uno de nosotros: significa conocer en él lo mismo que hemos conocido en nosotros mismos. A quien no es posible reconocer, a quien nos es completamente extraño, no es posible reconocerle algo como propio: no es posible saber qué le corresponde. Respecto de nosotros y de lo nuestro, todo es ajeno para aquel que nos es completamente ajeno.

Esto significa que el derecho, que exige la presencia de la alteridad, exige al mismo tiempo que la alteridad no sea absoluta: que el otro no sea absolutamente *otro*. Una alteridad no absoluta es una alteridad en el seno de lo común, es una alteridad sólo relativa: es la alteridad que existe entre quienes pueden reconocerse porque, en uno y en

otro, se haya realizado lo mismo: una condición, rasgo o característica común. La existencia de comunidad, la conciencia de ser algo en común, de poseer una identidad común, es el fundamento del reconocimiento recíproco, y este reconocimiento es requisito para el reconocimiento del derecho de cada uno. Al conocer qué somos en común –quiénes somos como comunidad– y qué poseemos como común, podemos reconocer a cada otro como uno de nosotros, y podemos reconocer lo que le corresponde como suyo respecto de lo que poseemos en común. Para que el efecto atributivo de una relación intersubjetiva tenga una medida reconocible, es preciso que esa relación se establezca sobre la base de una relación de copertenencia.

Constituir y definir una sociedad es condición necesaria para la existencia del derecho y para la determinación de su medida. Definir una sociedad implica definir su dimensión subjetiva –quiénes la componen– y definir su dimensión objetiva –cuál es su contenido común–. Sólo después de esta doble definición resulta posible la existencia y determinación real del derecho. El derecho o lo justo es lo que corresponde a un sujeto particular. Pero, lógicamente, el derecho es siempre un derecho real, algo que corresponde realmente. Para esto, hace falta que exista un conjunto real –definido y concreto– de bienes comunes y una comunidad real –definida y concreta– de sujetos participantes. Sólo entonces cabe establecer una distribución real y mensurable, una atribución de lo que corresponde a cada uno realmente y según una medida reconocible como justa. Sólo en esas condiciones es posible formular una exigencia real: una exigencia de algo real –de una participación en algo real–, y una exigencia ante alguien real.

Esas condiciones, como condiciones de la realidad del derecho, son también, por consiguiente, las condiciones de la realidad del sujeto de derechos: de la realidad de un sujeto en cuanto sujeto de derechos. Un sujeto es un sujeto de derechos real cuando forma parte de una comunidad real, pues es entonces cuando resulta ser un sujeto de derechos reales, que puede formular exigencias reales. En el fondo, esto no es más que otra forma de afirmar que no existen derechos individuales: que el hombre como individuo no es sujeto de derechos.

Derecho es aquello que se posee de un modo específico: un modo que implica que los demás –dentro de un conjunto humano concreto y real– están afectados e involucrados en ese poseer. Lo que pueda ser poseído al margen por completo de los demás, sin que su posesión afecte a los demás o necesite contar con ellos, no es un derecho, y su posesión no es de naturaleza jurídica. La realidad del derecho, del tener jurídicamente, supone la existencia de alteridad entre los sujetos, e implica el establecimiento de la exclusividad en la disposición de los bienes. Pero se trata siempre de una alteridad y de una exclusividad relativas: que se hacen presentes en el seno de lo común y que se apoyan en la afirmación de lo común. Una alteridad de sujetos y una exclusividad de bienes, que no pertenezcan a un ámbito comunitario, que no surjan en el interior de una comunidad, no son una alteridad y una exclusividad que estén

constituyendo un orden jurídico.

Según Aristóteles, la justicia pertenece esencialmente al ámbito de la *polis*[7]. Lo justo político, lo justo en la *polis* y según la *polis*, es lo justo en sentido estricto y acabado, mientras que lo justo en cualquier otro ámbito, lo es sólo en cierto sentido y por analogía[8]. La *politicidad* –reconoce Olgiati– es una nota esencial de lo jurídico: la *polis*, el orden de la vida política, es la finalidad que corresponde al derecho por su intrínseca naturaleza[9]. El derecho es esencialmente *derecho político*: la *polis* es el ámbito de la existencia auténtica y perfecta del derecho. Esto es así porque la *polis* es la comunidad perfecta o suficiente, en la que sus miembros son sujetos libres e iguales. Es decir, la *polis* es la comunidad donde se da, al mismo tiempo, la perfección de lo común y la perfección de la alteridad. La razón de que lo jurídico sea esencialmente político no estriba –contra lo que algunos piensan– en el hecho de que sea la *polis* la que provea de coactividad al derecho. La razón de ello estriba en la perfección misma de la *polis* como comunidad. La *polis* es la comunidad en la que se realiza el más perfecto bien común y en la que, al mismo tiempo, es posible la alteridad perfecta –que no quiere decir absoluta– entre quienes comparten ese bien. Precisamente por esto, la realidad del derecho, la existencia de un orden jurídico, es posible y necesaria: porque el modo de compartir un bien común, auténtico y real, por parte de un conjunto de sujetos entre quienes existe verdadera alteridad, sólo es realizable –sólo es un compartir real– en la forma de una atribución a cada uno de la participación en ese bien común, que le corresponde como lo propio o lo suyo. La politicidad del derecho no es esencialmente algo que afecte sólo a la eficacia del derecho: es, en primer lugar y sobre todo, algo que afecta a la misma existencia, real y concreta, del derecho.

2. EL DOMINIO COLECTIVO: FUNDAMENTO DE LA PROPIEDAD

Ya hemos observado anteriormente que la prioridad del orden político respecto del orden jurídico parece estar vislumbrada por Carl Schmitt, sin que éste llegue a reconocer acabadamente y a formular en sus términos exactos esa prioridad que parece estar percibiendo. Centrado en la crítica del normativismo jurídico, Schmitt subraya la necesidad de una forma no normativa de orden –el *nomos* u "orden concreto"–, que es previa y fundante respecto del orden normativo. En primer lugar, el orden no es conjunto de normas, sino que es forma concreta del vivir de un pueblo en un espacio determinado: es un modo de ser colectivo. Originariamente, el orden pertenece a la esfera de la vida. La regla es la expresión normativa de ese orden, su publicidad. La regla es, pues, parte e instrumento del orden, pero no es ella la que crea el orden. Pero, para Schmitt, este orden fundamental sigue siendo un orden jurídico, o el primer momento del orden jurídico, que precede al momento normativo de ese mismo orden[10]. También Schmitt –empujado quizá por su perspectiva de jurista– parece suponer que todo orden humano es una realidad jurídica, aunque a esa realidad, Schmitt le añade un momento no normativo. En sintonía con esta perspectiva, lo político, en Schmitt, tiene sólo y esencialmente el carácter de lo excepcional y de lo conflictivo. En su pensamiento, existe el concepto de *situación política*, que es siempre una situación límite, una excepción que desafía al orden jurídico, pero no existe la idea de *orden político* en sentido estricto[11].

Algo muy semejante ocurre en la doctrina de Santi Romano, situada en la línea del pensamiento institucionalista (Hauriou), y que simpatiza con el enfoque schmittiano[12]. En pugna también contra el normativismo, Romano sostiene que el *ordenamiento jurídico* es primordialmente realidad institucional, organización o cuerpo social. La dimensión orgánica o estructural precede a la dimensión normativa, que posee carácter instrumental respecto de la primera. La norma no agota, pues, la realidad jurídica. La norma actúa como regulación de relaciones, pero las relaciones jurídicas surgen dentro de la institución, dentro de lo orgánico: lo orgánico es el fundamento de lo relacional[13].

También Santi Romano parece percibir la necesaria prioridad de lo político respecto de lo jurídico, pero, una vez más, esta prioridad es interpretada y expresada de forma inadecuada. Al igual que para Schmitt, para este autor, la diferencia entre lo orgánico-institucional y lo normativo consiste en una distinción que es interna a lo jurídico. La institución u organización es el primer modo o momento de la existencia de un *ordenamiento jurídico*. También en este caso, lo jurídico es una categoría que abarca toda forma de orden humano. La norma no agota la realidad jurídica, pero la realidad jurídica sí parece agotar la realidad del orden. El derecho –sostiene Romano– es el principio vital del Estado, su estructura orgánica, su esencia. El Estado no es sino una especie dentro del género *derecho*, entendido éste como ordenamiento jurídico, como comunidad organizada[14].

Es patente que, en el pensamiento de este autor –como en el de Schmitt–, lo que en

verdad es político está siendo convertido en una parte de lo jurídico: en esa parte, de naturaleza institucional u orgánica, que Romano percibe como necesario fundamento de la parte normativa del derecho. Pero, en el fondo, esa conversión no pasa de ser una conversión meramente terminológica. Los términos "derecho" y "jurídico" son aplicados también a la realidad de lo institucional, de lo organizativo, porque esta realidad se presenta –y esto es lo significativo– como el fundamento necesario de lo que se viene entendiendo como derecho, como lo jurídico. Pero extender estos términos para cubrir con ellos esa realidad fundante también, no implica modificar el carácter de dicha realidad: ésta sigue siendo, en verdad, una realidad política. De hecho –y como bien puede apreciarse–, Romano está caracterizándola con rasgos políticos, aunque después proceda –equivocadamente y sin necesidad– a incluir esos rasgos entre los rasgos y aspectos de lo jurídico.

Estos dos autores no aciertan a formular correctamente lo que sí parecen percibir –la primordialidad de lo político respecto de lo jurídico– porque su atención está centrada en la invalidez del normativismo, en la insuficiencia de la norma para dar razón de la realidad del orden humano colectivo, prestando atención a este problema como si se tratara de un problema exclusivamente jurídico. Critican del normativismo la reducción del orden a mero conjunto de normas, pero no se cuestionan si ese orden del que habla el normativismo es o no un orden jurídico, si esas normas a las que el orden queda reducido son o no normas jurídicas. Ambos pensadores se están enfrentando con el normativismo jurídico en lo que éste tiene de *normativismo*, de doctrina acerca de la norma; pero no, en lo que tiene de *jurídico*, de concepción de qué es y de qué comprende el derecho.

Es cierto que la norma viene precedida y posibilitada por una realidad que es forma: forma de vida o actividad, institución u organización. El orden normativo se apoya necesariamente en el orden real y vital: en el orden de una realidad y en una realidad que ya es orden. La norma explicita, en la forma de precepto, las exigencias prácticas que ya se encuentran implícita y constitutivamente planteadas por las características de la realidad-orden. Pero este orden primero, este orden que es forma o institución, no es orden jurídico sino político, pues es el orden de lo común, no el de lo propio. Ese orden define lo que se comparte en común; no, lo que se atribuye a cada uno en particular.

Schmitt reconoce que el primer elemento constitutivo de un orden no es una norma fundamental sino una posesión fundamental: la toma de la tierra, que precede a toda división y repartición de ésta[15]. Efectivamente, el establecimiento del derecho, la atribución de lo propio viene precedida por un acto de apropiación o de dominio. Pero este acto es un acto colectivo, es el acto por el que una comunidad toma posesión de su patrimonio común. La apropiación particular deriva necesariamente de una apropiación colectiva. Tomar colectivamente posesión de lo común significa en primer lugar definirlo, determinar su contenido y configuración. Ese acto colectivo de dominio es

fundamentalmente un acto de autodominio: un acto por el que una comunidad se define a sí misma, definiendo su realidad subjetiva y su realidad objetiva: quiénes la componen y cuál es su contenido común. Esta autodefinición puede quedar expresada en la forma de una Carta Magna o Constitución, pero tal expresión no es ni una norma ni una medida integrante de un orden jurídico. No lo es, al menos, de suyo y en cuanto Constitución política precisamente: en cuanto expresión o fórmula de un acto de autodefinición colectiva, y en la medida en que lo sea efectivamente.

Como acto de autodominio colectivo, la definición de lo común no es materia de la justicia sino de la prudencia, y en concreto, de la prudencia política. La definición que una comunidad se da a sí misma, representa una decisión política, una decisión sobre su ser y su orden político, y esta decisión –y su expresión en un texto constitucional– no es juzgable en términos de justicia, estrictamente hablando. La justicia es necesariamente posterior a la determinación y configuración de la realidad común.

La apropiación particular deriva de la apropiación colectiva: de la determinación de lo que es propio o característico de una comunidad en cuanto tal. Respecto del espacio, la toma colectiva de la tierra –según Schmitt– es el fundamento de toda división y distribución de ella, de toda asignación de una porción de tierra como propiedad particular de un sujeto. Por su parte, Vico refiere que, en la antigüedad, la tierra pertenecía originalmente a la ciudad, y sobre esta posesión colectiva se constituía la propiedad particular de cada ciudadano: el patrimonio público era el origen del patrimonio privado[16].

La propiedad de la tierra sólo puede surgir como efecto del reparto del espacio colectivamente poseído por una comunidad política como asiento del habitar común. Y esto, que resulta especialmente claro respecto de la propiedad de la tierra, puede decirse igualmente de todo tipo de propiedad: la propiedad procede siempre de la distribución de lo común. Como ya ha sido indicado, tener algo en propiedad –como propio, como derecho– es tenerlo ante otros y contando con el reconocimiento por parte de otros. No sólo el objeto o contenido de la propiedad de cada uno, sino también la misma propiedad particular o privada como forma o sistema de posesión, es una realidad cuya existencia procede de un acto colectivo de dominio: de una decisión que una comunidad política toma sobre sí misma, sobre su propia identidad o configuración. La propiedad no es otra cosa que un determinado sistema de hacer efectiva la participación de todos y cada uno de los miembros de una comunidad política, en los bienes comunes materiales de esa comunidad.

Ese sistema es instaurado en una sociedad por una decisión común de quienes la forman, pues el establecimiento de ese sistema representa una determinada caracterización de dicha sociedad[17]. Esta decisión, por tanto, no puede guiarse por criterios de justicia, sino que sólo puede estar regida por razones políticas, por criterios de prudencia política. Será razonable instaurar el sistema de propiedad privada, si este

sistema es la fórmula más eficaz y ordenada de llevar a cabo la participación de todos en el patrimonio colectivo.

Establecer este sistema significa reconocer públicamente, para cada uno, la posibilidad de tener bienes en propiedad; e implica también la determinación de los procedimientos que son válidos para adquirir algo en propiedad, y de las formas en que la propiedad puede ejercerse. Por tanto, puede decirse que, una vez implantado ese sistema, todo lo que alguien tenga en propiedad, lo tiene así en virtud del acuerdo colectivo. La propiedad de cada uno está siendo posibilitada y sostenida por la entera comunidad política, como fruto de un acto colectivo de autodefinición de esta comunidad, es decir, como fruto de una decisión política.

En el feudalismo –como ya vimos– la propiedad de la tierra –la propiedad radical y fundamental– sólo era posible para aquellos que también poseían la fuerza, la capacidad de defensa. Esta propiedad se hacía posible para todos cuando ya no era necesario poseer fuerza también, es decir, cuando quedaba constituido un auténtico orden político, que proveía públicamente de defensa y garantía de lo propio. Respecto de la propiedad en general –incluyendo también la propiedad de la tierra–, cabe decir que si la propiedad exige la posesión de la fuerza, esa propiedad no es propiedad en sentido estricto y verdadero. En consecuencia, es el orden político –y por ser tal auténticamente– lo que hace posible la existencia de una propiedad estricta y verdadera.

Todo esto nos lleva a rechazar la idea de que el origen de la propiedad es el trabajo. Esta idea –que ya se encuentra presente en algunos pensadores de la escolástica tardía– es representativa del pensamiento de Locke y, en general, de la concepción liberal de la propiedad. Según este modo de pensar, el trabajo constituye la fuente primera de la propiedad porque mediante él –como actividad transformadora de lo natural– el hombre imprime en las cosas su propia huella, algo así como el sello de su propia personalidad. Con el trabajo, el hombre enriquece la materia elaborada, le aporta un valor nuevo que, en última instancia, consiste en la humanización de esa materia. Esta aportación o revalorización que es, al mismo tiempo, el sello personal impreso en el objeto trabajado, hace que este objeto quede ligado al sujeto trabajador, que lo ha enriquecido y sellado mediante su esfuerzo. Lo que el objeto es ahora constituye una cierta participación en lo que el trabajador es: en cierto sentido, el sujeto está en el objeto, y éste es parte de aquél. Cabría decir que el objeto habla del sujeto, o incluso, que el sujeto habla de sí mismo desde su presencia en el objeto. Esta ligazón o referencialidad del objeto respecto de quien lo ha elaborado, hace que dicho objeto se convierta en propiedad de éste.

Todo esto es cierto, excepto la conclusión final. Estas consideraciones son verdaderas y pertinentes respecto del trabajo como realidad antropológica, pero no corresponden ni afectan a la propiedad como realidad jurídica. El vínculo que el trabajo establece entre una materia y el trabajador, no es –de suyo y por sí mismo– un vínculo jurídico, sino un vínculo artístico o técnico. En cuanto propiedad, "la cosa –se dice– clama por su dueño":

no clama por su artífice.

Si, por las razones apuntadas, el trabajo fuera el fundamento de la propiedad, habría que concluir, con Marx, que la apropiación, por parte del patrono, del producto que procede del trabajo del obrero, representa una forma de alienación de este último: el obrero queda enajenado, no sólo de su propiedad, sino también de una parte de su mismo ser. En el fondo, Marx se apoya en el mismo concepto de propiedad que se encuentra en Locke, pero extrae de este concepto –y de manera bastante razonable– conclusiones opuestas a las de Locke. Según éste, en el estado de naturaleza original, cada individuo podía apropiarse, mediante su trabajo e industriosidad, de todo aquello que necesitara. Las limitadas posibilidades de conservar en buenas condiciones los bienes que no eran consumidos inmediatamente, constituían un límite natural a la capacidad de adquisición y acumulación, y la existencia de este límite impedía que se plantearan conflictos de propiedad. Pero la aparición del dinero implicó la posibilidad de superar ese límite natural. La acumulación de propiedad por encima de ese límite provoca, en este segundo momento del estado de naturaleza –que parece ser una especie de estado de naturaleza *caída*–, la aparición de situaciones de escasez y desigualdad, lo cual hace que se desaten disputas y agresiones sobre la propiedad. En esta situación de conflicto, el Estado se hace necesario, y es instaurado para salvaguardar la propiedad.

No deja de ser llamativo que, en tal argumentación, la conclusión de Locke sea que el Estado surge para custodiar la propiedad –una propiedad anterior al Estado, por tanto–, y no para paliar las desigualdades e indigencias, que son la verdadera causa del conflicto, restableciendo una distribución más equitativa de bienes, que implicaría la realidad de una propiedad posterior al Estado: el reconocimiento de que la propiedad es instaurada políticamente. Por su parte, lo que Marx concluye es que, si la propiedad –además de ser una forma de alienación– provoca desigualdad y escasez, lo que hay que hacer es eliminar la propiedad, sirviéndose para ello del Estado revolucionario, que implanta la dictadura del proletariado y la estatalización de los medios de producción, como primera fase de la emancipación total. Desde aquellas premisas, esta conclusión parece más lógica.

El concepto lockeano de propiedad es un concepto individualista, que implica una concepción también individualista de la economía, a la que acompaña lógicamente la subordinación de la política a la actividad económica[18]. Si la causa de la propiedad es el trabajo en cuanto tal, la propiedad se constituye, entonces, individualmente, como relación de un individuo con una cosa elaborada por él, y en virtud de una facultad y de un acto individuales. El sujeto transforma la realidad naturalmente dada, como individuo industrioso y trabajador –como *homo faber*–, según sus necesidades peculiares y sus capacidades individuales. En cuanto actividad transformadora, el trabajo, por sí mismo, no sitúa a su sujeto, a su objeto y a la relación entre el uno y el otro, en el seno de una realidad social y común; y al margen de una realidad de esta índole, es imposible que algo quede constituido en propiedad o derecho de alguien. De suyo, la relación entre el

trabajador y su producto no hace de éste último el derecho de aquél, lo que le corresponde como propio respecto de un contenido común. El artífice, en cuanto tal, da forma *real* a su obra, pero no le da forma *jurídica*. Una concepción individualista de la propiedad es un imposible, es una contradicción, pues desde lo individual no se puede dar razón de la propiedad.

En Locke –y en algunos autores de la segunda escolástica–, la propiedad parece surgir de una cierta comunidad de bienes original, de la comunidad que se daría inicialmente en el estado de naturaleza. Originalmente, la entera Naturaleza sería común a todos los hombres y estaría a disposición de todos ellos. Mediante su trabajo cada hombre sacaría de esa condición común inicial la porción de realidad que fuera objeto de ese trabajo, y la convertiría así en su propiedad[19]. Pero si la propiedad se constituye de este modo, entonces esa inicial comunidad de bienes no es tal realmente. Lo que se da como supuesto inicial es la disponibilidad universal de la Naturaleza en cuanto *res nullius*; no, en cuanto *res in commune*. Por esto, el acto de apropiación resulta ser una acción individual; mientras que si el punto de arranque para la propiedad fuera verdaderamente una realidad común, el acto de apropiación tendría que ser necesariamente –en su origen– un acto común y público[20].

En el supuesto hipotético de un estado de naturaleza, lo que puede presentarse como punto de partida para el establecimiento –pretendidamente– de la propiedad, es sólo una *res nullius*, disponible para ser poseída *fácticamente* por cualquiera; pero no, una *res in commune*, cuya universal disponibilidad consiste, precisamente, en ser participada por todos los miembros de una comunidad, mediante la atribución pública, a cada uno, de lo que le corresponde como propio. Esto es así porque en el estado de naturaleza, al haber sido eliminados los caracteres políticos, no puede darse ninguna verdadera y real comunidad, y, por lo tanto, tampoco puede existir ningún patrimonio común real.

Ciertamente, en una comunidad política, el trabajo puede ser considerado y actuar como una fuente –como un título– de la propiedad. Pero, entonces, el trabajo tendrá ese estatuto por haber sido constituido y reconocido colectivamente como un procedimiento válido –entre otros– para la adquisición de propiedad. No tendrá ese estatuto por ser lo que es en sí; no lo tendrá en cuanto que es trabajo precisa y exclusivamente, en cuanto actividad transformadora de lo natural. El trabajo puede ser origen de la propiedad, no por virtud propia –por el hecho de transformar o humanizar una realidad externa–, sino en virtud de una decisión colectiva por la que una sociedad se autodefine, dotándose de un determinado sistema de propiedad –como parte de su orden jurídico característico–, que incluye el trabajo entre los procedimientos establecidos para adquirir propiedad. El trabajo puede ser causa de la propiedad en virtud de una decisión política, y esta decisión será el origen y fundamento último de la posesión en propiedad de todo aquello de lo que pueda apropiarse un sujeto mediante su trabajo.

Podemos afirmar incluso que el trabajo, lejos de ser el origen y la causa de la

propiedad, resulta ser, en realidad, el efecto y la consecuencia de la propiedad. El trabajo, como realidad que verdaderamente puede llamarse así, es decir, como realidad social, definida y sostenida, no precede a la propiedad, sino que es posterior a ella. Es la propiedad lo que hace posible el trabajo. Para que sea posible –razonable y ordinariamente posible– dedicarse a transformar una cosa, a extraer de ella un resultado y a seleccionar para ella el destino más conveniente, es necesario tener esa cosa en propiedad; es decir, es necesario contar con la garantía de que, en el futuro, esa cosa seguirá siendo nuestra y, por tanto, podrá seguir siendo el objeto de nuestro esfuerzo, y que el fruto de este esfuerzo será también nuestro. La estabilidad –el orden como limitación del cambio– en la atribución de lo propio posibilita la índole proyectiva, de previsión y esfuerzo sostenido, que caracteriza al verdadero trabajo. Precisamente, una de las razones tradicionalmente esgrimidas para la justificación de la propiedad privada, se centra en el trabajo como *consecuencia* y *fruto* de la propiedad: en el hecho de que la propiedad es causa de un trabajo más esforzado y fructífero por parte del hombre.

El orden político, como definición de lo común, como autodefinición de una comunidad, precede necesariamente al orden jurídico, como definición de lo propio de cada uno. Sin el fundamento de un dominio colectivo, no es posible un dominio singular que sea algo más que una mera posesión *de facto*. El dominio colectivo fundamental de una comunidad política consiste en la toma o posesión común de un espacio, y el orden político es fundamentalmente un orden del espacio. Por esto, cabe afirmar que el orden jurídico representa primordialmente una proyección, sobre cada uno de los miembros de la comunidad política, de la posesión colectiva de un espacio y del orden de este espacio. En una comunidad política, que es fundamentalmente una comunidad espacial, el orden de lo propio consiste fundamentalmente en un haz de atribuciones espaciales.

Ciertamente, esta afirmación se cumple con mayor claridad cuando nos referimos a la propiedad de la tierra, pero su validez no es privativa de este tipo de propiedad, que no en balde es la propiedad real radical. Tener algo en propiedad supone siempre disponer de un espacio donde tenerlo: ya se trate de un espacio público del que podemos disponer para tener en él algún tipo de propiedad, o de un espacio que poseemos en propiedad. La carencia de un espacio donde tener lo propio, convierte en prácticamente imposible el ejercicio de la propiedad para un hombre cuyo vivir consiste en habitar. Y en último extremo, todo tipo de derecho, para ser real y efectivo, supone la disposición o la atribución de un espacio donde ejercerlo. El orden político es fundamentalmente un orden del espacio, que posee también un orden o medida del tiempo. En la *polis*, tener algo como derecho o lo propio, representa –en su realidad fundamental– poseer un espacio y un momento oportuno para el ejercicio de ese derecho. En su realidad fundamental y efectiva, el orden jurídico surge como proyección –como haz de atribuciones– del orden de lo común –espacio y tiempo– sobre cada uno de los miembros de la comunidad política.

3. LA VINCULACIÓN ENTRE DERECHOS Y BIENES COMUNES, FRENTE AL LIBERALISMO

La ley y el derecho tienen su razón de ser en el bien común político. El bien común es el fundamento de la definición y de la obligatoriedad, tanto de la ley, como del derecho. Si el derecho es lo que corresponde como propio o suyo a alguien, y lo que, en consecuencia, ha de dársele, la razón de que eso sea suyo, y la razón de que los demás deban dárselo, reside en el bien común de éstos y de aquél, en el bien del que unos y otro son copartícipes. Como toda virtud, la justicia –dar a cada uno lo suyo, su derecho– es una virtud por su conexión con la realización de un bien común.

Poseer un derecho comporta necesariamente obligar a los demás a algo, crear sobre ellos una exigencia. Pero no es posible imponer una obligación a otro en razón de un interés propio, de una necesidad o de un bien estrictamente individuales. No es posible que otro quede obligado respecto de nosotros y de lo nuestro, al margen de un bien común, es decir, al margen de un bien que sea también un bien del otro. Es la relación al bien común lo que hace que los derechos de uno sean verdaderos derechos, pues es esa relación lo que genera la correlativa obligación en los demás. ¿Qué es lo que nos obliga a satisfacer una reclamación subjetiva de otro individuo? ¿Qué justifica que tengamos que garantizar colectivamente –reconociéndolo como derecho– el cumplimiento de la pretensión de un individuo respecto de algo que éste considera un bien para sí? ¿En virtud de qué un sujeto puede obligar a otros a realizar una conducta que satisfaga sus expectativas, necesidades e intereses particulares?

La respuesta a todo esto no puede ser el mismo bien del reclamante, en cuanto bien particular y privativo de él, es decir, como bien de otro en cuanto *otro*. Si así fuera, caeríamos en una completa heteronomía: quedaríamos vinculados a un bien que nos es completamente ajeno, del que estamos excluidos por completo. La vinculación respecto de un bien ajeno no puede constituir sino una forma de instrumentalización o de coacción. Esa respuesta tampoco puede encontrarse en el bien particular de uno mismo, del propio sujeto que queda obligado, pues en tal caso, no se trataría de una auténtica obligación, sino sólo de una acción interesada e instrumental, de un mero cálculo estratégico y siempre coyuntural.

En definitiva, el fundamento de la obligación –de la posibilidad de obligar a otros, y de quedar obligado por otros– sólo puede consistir en un bien que, siendo uno y el mismo, sea tanto bien de unos como de otros, es decir, sea un bien común. No es el bien del otro, en cuanto bien individual y exclusivo –desconectado de un bien común–, lo que me obliga propia e inmediatamente. Lo que me obliga de este modo es el bien común –mío y del otro–, respecto del cual, el bien del otro constituye la materialización o realización de la participación que a éste corresponde en ese bien común. Esta participación no es algo secundario o sobreañadido a la realidad del bien común, sino que representa el modo mismo como dicho bien se hace verdaderamente *común*. Esta participación es el derecho. Por lo tanto, el derecho sólo es auténtico derecho, sólo va

acompañado de la correlativa obligación sobre los demás, en cuanto que constituye la participación en un bien común, que a un sujeto particular corresponde. Atribuir a un sujeto –a todo sujeto– su derecho, no es otra cosa que hacer real el bien común: hacer que sea efectivamente *común*. En otras palabras: es hacer que un bien participable –común– quede efectivamente participado: actualizado como bien participable o común. La obligatoriedad del derecho –la obligación de atribuir y dar a cada uno su derecho– no se distingue de la obligación de realizar el bien común.

La justicia es una virtud porque dar a cada uno lo suyo es la forma de realizar auténticamente un bien común en cuanto tal. Querer un bien común es quererlo en su participabilidad por todos y cada uno de los miembros de la comunidad a la que corresponde ese bien. La justicia es una virtud porque –al igual que toda otra virtud– consiste en una cualidad o excelencia que es necesaria para la realización de un bien común, ya que un bien común, para ser realmente tal, necesita estar correctamente participado. El derecho es lo que a cada uno corresponde del bien común, y lo que es preciso que cada uno tenga para que el bien común quede efectivamente realizado. La justicia, propia y plenamente dicha, consiste en dar a cada uno lo suyo, en razón del bien común, por exigencias de éste: no en razón del mismo bien particular de cada uno.

No constituye un derecho –con la correlativa obligación de darlo por parte de los demás– todo aquello que venga exigido como necesario para la consecución del fin del hombre en general, sino sólo aquello que es exigido por el fin o forma de plenitud que corresponde a un hombre como miembro de una determinada comunidad: la forma de plenitud personal que es alcanzable en esa comunidad. Esta plenitud consiste precisamente en ser plena y perfectamente miembro de esa comunidad, y su realización supone, lógicamente, la participación real y efectiva en el bien común de esa comunidad.

Esto significa que no todo lo que uno pueda estimar como beneficioso o, incluso, necesario para cualquier proyecto personal, representa un derecho, un bien que pueda ser exigido a los demás, en el marco de cualquier tipo de sociedad. Para que la pretensión subjetiva de un derecho se traduzca en la posesión efectiva de éste, es preciso apelar a una realidad común, a aquello en lo que consista realmente la comunidad en cuestión, y que esa pretensión subjetiva sea medida objetivamente mediante su contrastación con esta realidad común, dando lugar así a su reconocimiento colectivo o a su rechazo[21]. En suma, no todo lo bueno y deseable –por mucho que realmente lo sea– constituye, por ello sólo, un derecho, algo exigible. La condición de derecho depende también del carácter y realidad que posea –y pueda poseer– la sociedad de la que esté formando parte el sujeto que apetece un determinado bien.

El bien común de una sociedad constituye el auténtico criterio para el desarrollo del orden jurídico de esa sociedad. Lo que justifica el establecimiento de una nueva regla jurídica no es el perfeccionamiento del orden jurídico en sí, como si a este orden –aisladamente considerado– le correspondiera un tipo de perfección inmanente y provista

de criterios totalmente internos y suficientes. El sentido que deba tomar el despliegue o la reforma del orden jurídico no lo marcan las exigencias de una supuesta lógica interna, sino las exigencias reales que plantea la mejora de una sociedad. Un orden jurídico no se desarrolla con el único objeto de alcanzar su plena coherencia interna, y de satisfacer –por decirlo así– ambiciones científico-jurídicas[22]. La consistencia o necesidad lógica de un desarrollo jurídico, no equivale inmediatamente a su oportunidad y necesidad prácticas, es decir, a su obligatoriedad. Esta sólo procede acabadamente de lo que sea el bien común y de los requisitos de este bien para ser realmente común.

Para que una ley –ya sea jurídica o política– deba ser sustituida por otra nueva, no basta que esta segunda sea más perfecta desde un punto de vista puramente lógico-racional, o según parámetros de coherencia interna. Para que esa sustitución sea justificable –sea racional– es preciso que la nueva ley responda mejor a las necesidades reales de lo común. Lo primero y fundante es siempre la forma u orden de lo común, y las posibilidades y necesidades de esto miden definitivamente la racionalidad auténtica de todo desarrollo legal.

Poseer algo como derecho, además de implicar la correspondiente obligación por parte de otros sujetos, comporta también que los demás queden excluidos de la disposición de ese determinado bien, ya sea éste una cosa externa o una acción. Esta exclusión significa alterar la universal disponibilidad que, en principio, correspondería como condición a todo aquello que formara parte del contenido de lo común; y significa igualmente modificar las posibilidades de uso y de acción que corresponderían inicialmente a todo aquel que formara parte de una comunidad. Lógicamente, esta doble modificación necesita ser justificada, y su justificación sólo puede deberse a exigencias del bien común. Una mejor y más ordenada realización del bien común es lo que puede justificar que determinados sujetos que son miembros de una comunidad queden excluidos de poder disponer de ciertos bienes que son parte del contenido común de esa comunidad.

Si el bien común es el fundamento del derecho y de su justificación, también lo es de la pena impuesta a quien actúa delictivamente. La pena es también un derecho: es lo que corresponde como propio o suyo al delincuente, aunque éste no lo reivindique. Si la ley se ordena al bien común, el castigo por incumplir la ley se ordena igualmente al bien común. La pena, en sentido estricto, no se limita a lo exigible como reparación o compensación del daño causado a la víctima como sujeto particular. La pena excede la medida que vendría establecida por una justicia estrictamente conmutativa –entre sujetos particulares–; y ese exceso corresponde a la medida que procede de una justicia distributiva: de la justicia que rige la atribución de lo que corresponde como propio a cada uno respecto de un bien común. La medida de la pena depende, en último extremo, del modo como el bien común quede afectado por la comisión de un determinado delito.

El delito no es sólo una agresión a un sujeto particular, sino que representa también

una vulneración del orden colectivo. La punición del delito es el modo como este orden queda restablecido del daño ocasionado por el delito. El orden jurídico, como modo de hacer efectivamente común el bien común, es reparado y reafirmado mediante la atribución al delincuente de lo que, en cuanto tal, le corresponde en la realización efectiva de ese bien común. La pena no se justifica ni exclusiva ni principalmente como procedimiento para la expiación y el arrepentimiento del delincuente, o para la reinserción social de éste. Estas finalidades –que pueden estar incluidas en la punición– constituyen metas psicológicas, morales o personales que a la pena –de suyo y principalmente– no corresponde perseguir, en la misma medida en que, por sí misma, es incapaz de garantizar el cumplimiento de esas metas. La pena no puede encontrar su justificación en aquello para lo que ella misma no se basta. La pena se justifica fundamental y principalmente por lo que ella misma realiza: la restauración del orden jurídico, y la reintegración del delincuente en este orden, mediante la asignación al delincuente de lo que corresponde a un delincuente en el seno de un orden que atribuye a cada uno lo que le corresponde como propio respecto de un bien común.

El derecho está esencialmente vinculado al bien común, y la realidad de esta vinculación hace insostenible la concepción liberal del derecho. Esta concepción se caracteriza, precisamente, por la negación de ese vínculo: por entender el derecho como una dotación individual, que se encuentra desvinculada de lo común, y que ha sido inmunizada de toda influencia que proceda de exigencias del bien común, de consideraciones acerca de lo colectivo. En el liberalismo, el derecho no aparece como la participación de un sujeto –en cuanto miembro de una comunidad– en el bien común de su comunidad, sino que aparece, más bien, como el patrimonio de un individuo, que ha sido acorazado frente a cualquier requerimiento por parte de su comunidad y de las necesidades colectivas de ésta. Según esta concepción, un derecho es precisamente aquello que queda excluido de poder ser mediado y afectado por el debate público acerca de bienes colectivos; y ser sujeto de derechos es precisamente la condición según la cual un sujeto queda exonerado de exigencias colectivas, de tener en cuenta y velar por las condiciones del bien común. La dotación de derechos parece eximir a su destinatario de la práctica de virtudes políticas, en proporción directa al volumen de esa dotación. La condición de sujeto de derechos y la condición de ciudadano resultan, así, prácticamente contrapuestas.

El constitucionalismo liberal –seña Nedelsky– pretende consagrar unos derechos individuales, que representen un límite infranqueable frente a la actividad política de una sociedad como democracia. Pero esto significa proteger unos derechos contra el ejercicio de otros; fortalecer un tipo de derechos –de autonomía individual– restringiendo el alcance de otro tipo de derechos –de participación política–. Y ambos tipos de derechos –en cuanto que son derechos– responden a elecciones colectivas, que son elecciones sobre el contenido de lo colectivo[23]. Consagrar unos derechos individuales no significa proveer al individuo de unas garantías que son completamente independientes de la

configuración colectiva de un pueblo, y de los avatares que se sucedan en la práctica de esta configuración. Esos derechos, la protección que tengan, y su valoración por encima de otros, son el reflejo de las decisiones de un pueblo sobre las cualidades de su existencia colectiva.

Al definir derechos, no estamos inmunizando al individuo –y a su supuesto patrimonio originario– del peligro de quedar condicionado por relaciones y actuaciones colectivas. Por el contrario, mediante la definición de derechos, lo que estamos haciendo es custodiar y fortalecer una serie de relaciones sociales que, en virtud de su estructura, encarnan y fomentan aquellos valores que deseamos que estén presentes en nuestra sociedad y la caractericen[24]. Efectivamente, el derecho no es una cualidad o dotación individual El derecho es el objeto de una relación entre personas; es aquello que iguala o ajusta, en una relación, a quienes se relacionan en ella. Pero procurar y garantizar esta igualación o ajustamiento, supone estimar positivamente esa relación; supone establecer o reconocer esa relación, y desear mantenerla.

Como afirma Ingram, el liberalismo concibe los derechos como formas de autoposesión (*self-ownership*), como expresión del dominio o posesión que el individuo tiene de sí mismo. Así entendido, el derecho consiste en la independencia del individuo respecto de lo común, y se traduce en la libre disposición que cada uno tiene de sí mismo: una disposición desvinculada de toda función social, y descargada de toda responsabilidad colectiva. Frente a esta concepción, Ingram propone entender los derechos como formas de autogobierno: como medios y condiciones para una participación real en una tarea común. Los derechos han de ser entendidos como los requisitos de una auténtica autonomía, que no consiste en la independencia privada del individuo, sino que se realiza como participación activa en la autoconfiguración colectiva[25]. Lógicamente, esa participación no consiste sólo en tomar parte en la actividad configuradora, sino en participar también en el contenido configurado por ella: en la realidad de lo que se es y se tiene colectivamente.

La desvinculación del derecho respecto de lo colectivo y común –es decir, la despolitización del derecho–, suscita, en el seno del liberalismo, la pretensión e, incluso, la exigencia de establecer, de manera fija y definitiva, una serie de derechos, considerados fundamentales. Así, por ejemplo, Rawls sostiene explícitamente la necesidad imperiosa de fijar, de una vez para siempre, el contenido de unos derechos y libertades básicos, de manera que la realidad de esa dotación jurídica sea retirada de la agenda política, y resulte inaccesible para el cálculo de los intereses sociales[26].

Aspirar a una determinación fija y definitiva de los derechos supone pensar que éstos disponen de existencia propia, y que su número y contenido pueden ser determinados con independencia de la realidad, de las necesidades y de las posibilidades del conjunto social. Esto supone, en el fondo, *cosificar* los derechos, tratarlos como si constituyeran entidades fijas, que son lo que son, y que están ahí, a disposición de cada uno, al margen

por completo de lo que colectivamente podamos hacer de nuestra existencia común. Este modo de entender los derechos invita a ver en ellos la razón y la medida de nuestro legítimo desinterés por lo público, el fundamento de nuestra libertad para desentendernos de lo común, ya que esos derechos en nada se deben a lo que colectiva o políticamente estemos construyendo, y en nada pueden verse afectados por los avatares de esa construcción.

Por el contrario, cuando los derechos son entendidos como participación –activa y pasiva– en la realidad de lo común, los derechos mismos aparecen como la base y el motivo para la preocupación por lo común. La misma idea de derecho sugiere y lleva aneja la idea de responsabilidad: no en vano, "corresponder" y "responder" proceden de la misma raíz.

La perspectiva liberal no nos permite entender de esta manera los derechos. Así, por ejemplo, no percibimos que nuestra propiedad constituye la parte que nos corresponde de la riqueza material de nuestra sociedad; y que el derecho a la propiedad privada no representa la garantía de que cada uno pueda buscar el enriquecimiento individual sin tener que responsabilizarse del bien común, sino que ese derecho significa la posibilidad de participar, con iniciativa y responsabilidad, en la economía política, en la actividad de suministrar a la *polis* la necesaria suficiencia material. No entendemos que la posesión de ese derecho consiste en nuestra participación en un sistema –colectivamente establecido– que organiza la disponibilidad práctica de los bienes materiales de nuestra comunidad, con objeto de que todos los miembros de ésta lleguen a disponer, efectiva y ordenadamente, de esos bienes. Y no percibimos que, como este sistema –al igual que cualquier otro– no es perfecto, su funcionamiento puede ocasionar el empobrecimiento de algunos ciudadanos –que éstos queden excluidos de disponer efectivamente de esos bienes–; y que esto significa que, en la medida en que participamos en dicho sistema –y lo mantenemos con nuestra participación–, participamos también en la responsabilidad acerca de los efectos negativos y contradictorios de este mismo sistema.

Lo mismo puede decirse de cualquier otra clase de derechos, de la participación en cualquier otro tipo de bienes. El derecho a la libertad de opinión y expresión, a la libertad de movimiento y de asociación, el derecho a la información, a la intimidad, a la asistencia sanitaria, etc., no constituyen una patente de irresponsabilidad acerca de lo común, una prerrogativa que nos haga irresponsables de la suerte que pueda deparar a los demás nuestra posesión, uso o reclamación de un determinado bien. Bien al contrario, la posesión de esos derechos implica la participación, activa y responsable, en la suerte que, a los demás y a uno mismo, nos toque correr en cuanto sociedad en la que esos bienes se disfrutan como derechos. Cuando los derechos no son entendidos como participación en lo común, acaban siendo considerados como el patrimonio privativo y libre de toda carga social, que al individuo le queda en compensación por la pérdida de participación significativa en lo común y de identificación con lo común; un patrimonio que el individuo emplea y custodia celosamente contra las pretensiones de la comunidad.

La concepción liberal del derecho, que lo desvincula de la realización de bienes colectivos, es decir, que lo despolitiza, se presenta frecuentemente como requisito imprescindible para impedir la instrumentalización política del hombre. Desde esta concepción, autodenominada *deontológica*, se critica la vinculación entre derechos y bien común, como un rasgo que supone necesariamente la adopción de una postura *consecuencialista*. Pero, en realidad, esa vinculación no supone asumir ninguna visión del orden político que pueda ser calificada verdaderamente como consecuencialista; y tampoco implica abrir las puertas a la instrumentalización colectivista del hombre. Por sí misma –y antes incluso de toda consideración acerca de supuestos deontologismos o consecuencialismos– esa vinculación se nos presenta como el único fundamento para una justificación racional de derechos auténticos y reales.

Ya vimos en el primer capítulo que lo que hace que la ordenación de un bien a otro constituya una relación instrumentalizadora, no es otra cosa que la exterioridad y la alteridad existentes entre esos bienes. Estas dos notas son las que se dan entre bienes que son bienes particulares de sujetos particulares, pero no se dan, precisamente, entre un bien particular y el bien común de un mismo sujeto: el bien común del que participa ese mismo sujeto, y que es por tanto bien suyo también. Como ya concluimos entonces, la condición común del bien ordenante es precisamente lo que puede impedir que esa ordenación de bienes constituya una forma de instrumentalización.

En la antigua *polis*, quien resultaba instrumentalizado a causa de su ordenación al bien común político, no era el ciudadano, sino el esclavo: aquel hombre que no era miembro de la comunidad política misma; aquel individuo del que no era *suyo* el bien de la *polis*, es decir, aquel individuo para el que no era *común* el bien común político. El esclavo era intrumentalizado porque se encontraba ordenado a la realización de un bien que le era ajeno. El ciudadano, el que participa en el bien común político y lo hace, por tanto, suyo, no resulta instrumentalizado por el hecho de que su bien particular esté ordenado a ese bien común, y su mismo bien particular consiste en esa participación. El riesgo de instrumentalización no se evita mediante la desvinculación –siempre ficticia– de los derechos respecto del bien colectivo, y acorazando esos derechos frente a todo requerimiento por parte de este bien. Ese riesgo se evita realmente mediante la participación efectiva, activa y pasiva, de todos los ciudadanos en lo que pueda ser, en cada momento, el bien común político. En definitiva, la instrumentalización se elimina en la medida en que los derechos consisten precisamente en los modos de participar en un bien común, de hacer que este bien sea efectivamente *común*; y no, en los modos de independizar a un individuo del bien común, haciendo así que este bien resulte, para ese individuo, un bien *ajeno*.

La definición de los derechos depende necesariamente de las relaciones que consideramos deseables porque encarnan y promueven los bienes y valores que pueden caracterizar a nuestra sociedad. Si esto puede ser calificado como consecuencialismo,

hemos de afirmar que toda concepción racional de los derechos es inevitablemente consecuencialista: pero según un "consecuencialismo" que se refiere a consecuencias *comunes*.

Rawls afirma que la primacía de la libertad implica que una libertad que pueda considerarse como básica, sólo puede ser limitada o suspendida en función de otra u otras libertades básicas, pero nunca en razón del bien público o de valores perfeccionistas[27]. No hace falta repetir aquí las razones que ponen de manifiesto la inconsistencia que afecta a la pretensión de hablar de libertades sin estar hablando, al mismo tiempo, de una concepción del bien, y en concreto, de una concepción del bien público, cuando se habla de libertades de ciudadanos. Lo que procede ahora subrayar es que cualquier libertad básica a la que otra libertad pueda quedar supeditada, consiste, lógicamente, en una libertad que pertenece a todos los ciudadanos y que es garantizada públicamente para todos los ciudadanos. Esta libertad consiste, pues, en el contenido de un derecho; consiste en una libertad que no se posee de manera meramente fáctica, sino que es atribuida pública y reconocidamente a cada uno como participación efectiva en un rasgo o elemento del bien público. Supeditar una libertad a esta otra supone formular un juicio de valor: supone preferir la participación en un tipo de bien público que en otro; considerar mejor una clase de sociedad que otra, en virtud de los bienes colectivos de los que se participa como miembro de esa sociedad.

Reivindicar un derecho ante la *polis*, significa reclamar la participación que a uno le corresponde respecto del bien común político; o puede significar también el estar propugnando un nuevo contenido para ese bien, del que aquel derecho constituiría la correspondiente participación. Pero en ningún caso, reivindicar un derecho puede significar realmente exigir la desvinculación e independización de uno mismo y de lo suyo respecto de lo que sea o pueda ser el contenido del bien común político. Los derechos no son las condiciones de nuestra perfecta individualidad, sino las condiciones de nuestra plena ciudadanía, y, como tales, son reivindicados.

Se argumenta a veces que si los derechos están vinculados a la realidad e imperativos del bien político, sería aceptable violar un derecho cuando tal injusticia fuera útil para ese bien. Pero, hablando en sentido estricto, si una injusticia es conveniente para el bien común, entonces, o este bien no es realmente un bien común, o –si lo es– no estamos ante una verdadera injusticia: no estamos ante la violación de algo que fuera realmente un derecho. Considerar como injusticia el sometimiento de un derecho a los requerimientos del bien colectivo, procede precisamente de entender que la condición de derecho que algo pueda tener es independiente de lo que sea y exija dicho bien.

Es cierto que ese sometimiento puede constituir una injusticia; y es igualmente cierto que este riesgo no sería menor en el caso de que estuvieramos subordinando una libertad básica a otra. En un caso y en otro, la posibilidad de que se tratara de una injusticia, dependería de que la razón de tal sometimiento fuera verdaderamente, o no, algo común

y exigible en cuanto común. El hecho de que –por un motivo o por otro– estas características podrían faltar en lo subordinante, no hace que el derecho deje de ser lo que es. Ese hecho plantea, ciertamente, un problema práctico, que afecta a la responsabilidad y trascendencia de la actividad política; pero no plantea un problema de fundamentación. El hecho de que pueda haber injusticias, de que ciertos derechos puedan resultar conculcados, no implica que el derecho pueda y deba ser entendido de otra manera: otra manera que, además, tampoco eliminaría la posibilidad de la injusticia, y que quizá comportaría el dificultar la comisión de una forma de injusticia, a cambio de facilitar, e incluso de hacer casi estructural, otra forma de injusticia.

En el fondo, consagrar unos derechos como derechos fundamentales, situándolos fuera del alcance de la actividad política, es decir, de las decisiones acerca del bien común político, no consiste en otra cosa que en valorar especialmente unos aspectos o elementos del contenido de ese bien, haciendo de esta parte del bien común una parte fundamental y no sometible –al menos, ordinariamente– a las exigencias o conveniencias de otros aspectos de ese mismo bien, cuyo valor y determinación consideramos más coyuntural. Esta diferencia en la valoración y en el tratamiento de una parte del bien común político y de otra, supone necesariamente una decisión colectiva, y constituye un rasgo de la definición del orden político como orden de lo común.

La cultura del *individualismo burocrático* –según MacIntyre– representa una polémica entre un individuo que se afirma en términos de derechos y una estructura organizativa que se afirma en términos de utilidad. Derechos y utilidad aparecen, en este marco, como antagónicos, por lo que tomando esas dos categorías como premisas –señala este autor– resulta imposible alcanzar una auténtica racionalidad social[28]. Derechos y utilidad se hacen antagónicos porque los primeros son entendidos como derechos del individuo –es el *individuo* el que se afirma en la consagración de los derechos–, y la utilidad es entendida como criterio pragmático de una estructura instrumental y cuasimecánica. La función que se otorga a los derechos es precisamente la defensa de la individualidad del hombre frente a las pretensiones utilitarias de esa estructura instrumental.

En definitiva, derechos y utilidad resultan opuestos cuando ambos conceptos son desconectados de la idea de un bien común: cuando se piensa que los derechos son algo distinto que la misma realidad de un bien común presente en cada uno de los miembros de una comunidad, y cuando la utilidad no es entendida como utilidad de cara a la realización y mejora de ese bien común, es decir, como condición de eficacia de un orden político, que no es una simple estructura instrumental, sino la forma práctica de lo que somos y tenemos en común. Cuando la utilidad no es la utilidad para lo común, y los derechos no son la proyección de lo común sobre cada sujeto en cuanto miembro, se hace imposible armonizar la prosecución de fines públicos y la salvaguarda de los derechos, porque unos derechos desvinculados de lo común se esgrimen contra una utilidad que tampoco se ordena a lo común. Efectivamente, desde estas premisas, la

racionalidad social o política resulta inalcanzable.

La desconfianza que el liberalismo deontológico experimenta respecto de toda apelación a bienes comunes, viendo siempre en esta apelación una forma de instrumentalización colectivista, procede, en el fondo, de los principios individualistas y constructivistas, que inspiran el mismo pensamiento liberal, haciéndolo incapaz de comprender adecuadamente la realidad de lo común: incapacitándole para alcanzar un concepto del bien común que exprese algo más que una suma cuantitativa de utilidades individuales.

4. CRÍTICA DE LA DOCTRINA SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Todo lo visto hasta ahora nos obliga a concluir que la doctrina actual sobre los *derechos humanos* carece de suficiente fundamentación racional. Esta doctrina supone el incumplimiento de casi todas las condiciones necesarias para la realidad del derecho, que hemos observado. En buena medida, la doctrina de los derechos humanos representa la expresión más acabada y ambiciosa de ese *juridicismo* moderno, que hemos criticado: esta doctrina expresa la tendencia a reducir la realidad política –la realidad del habitar en común– a una cuestión de derechos, y la pretensión de que racionalizar la vida y la actividad políticas consiste en someter lo político a una supuesta racionalidad jurídica autónoma, a un orden jurídico supuestamente previo e independiente respecto de lo político.

Los derechos humanos son entendidos como derechos *preexistentes* a la constitución de todo orden político, y cuya determinación es por tanto independiente de la configuración que pueda realmente adoptar el orden de lo común. Se trata, pues, de derechos completamente *despolitizados*, desvinculados por completo de la realidad efectiva de un bien común. Su formulación se lleva a cabo antes de considerar cuál pueda ser el contenido común, definido y real, de una comunidad política, y antes de considerar quiénes sean los miembros integrantes de una comunidad política real y concreta. Es decir, esa formulación se lleva a cabo antes de que se den las condiciones para establecer una correspondencia real, antes de que podamos saber qué corresponde *realmente* a cada uno.

En sus sucesivas Declaraciones, los derechos humanos se presentan como un ordenamiento jurídico universal, que comprende una enumeración –siempre ampliable, y continuamente ampliada– de derechos que han sido definidos de manera fija y permanente. Como hemos visto este pretendido fijismo –consecuencia de la despolitización del derecho– significa *cosificar* los derechos: tratarlos como si fueran realidades absolutas, existentes en sí mismas y al margen de las relaciones humanas que puedan establecerse realmente en el seno de un ámbito comunitario.

Este pretendido fijismo revela también la inspiración netamente liberal que caracteriza a la doctrina de los derechos humanos. Todas las características de esta doctrina hacen que tales derechos consistan necesariamente en derechos individuales. Efectivamente, estos derechos siempre son declarados y esgrimidos como derechos del individuo: no como derechos de quien es miembro de una comunidad, y en razón de ser miembro de ella. Los derechos humanos aparecen concebidos y usados como una batería de exigencias y garantías que el individuo puede poner en acción frente a su comunidad política. Estos derechos son interpretados como la expresión de la autoposesión del individuo, como el conjunto de exigencias que, respecto de todo orden político, dimanan de la posesión –o propiedad– que el hombre tiene sobre su individualidad; y su reconocimiento es exigido como condición para hacer posible prácticamente que el individuo se

posea y disponga libremente de sí mismo. En la doctrina de los derechos humanos, los derechos constituyen fundamentalmente la medida de la autonomía individual; no, la medida de la participación del ciudadano en el orden y contenido común de la *polis*.

Esta doctrina, y más concretamente, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (D.U.D.H.) responde a la intención de proporcionar una fórmula explícita y precisa de lo que representa la dignidad humana, y de en qué se cifra el respeto de esta dignidad[29]. Ciertamente, la dignidad humana constituye un valor universal y necesitado –a la vista de las experiencias pasadas y presentes– de reconocimiento y defensa. La intención de dotar a este valor de una fórmula que lo exprese y que haga explícitas las exigencias de su respeto, es sin duda una intención positiva y laudable, pero la fórmula elegida no es la adecuada.

Como cualquier otro valor, la dignidad humana no postula una única fórmula para su expresión y vigencia práctica. Ninguna fórmula concreta deriva necesaria y directamente del valor universal al que esa fórmula sirve de soporte. Ninguna fórmula agota y traduce exhaustivamente el contenido de un valor, y ningún valor se identifica íntegramente con una fórmula que lo exprese. Y la conexión entre un valor y su formulación práctica, es tanto más problemática y cuestionable, cuanto más concreta sea esa fórmula, en cuanto fórmula –pretendidamente– universal.

En el caso de los derechos humanos, la fórmula elegida no sólo no deriva inmediata y necesariamente de ese valor que es la dignidad humana, sino que tal fórmula está mediada por el pensamiento liberal, y responde a la concepción liberal de la dignidad humana, y a la concepción liberal del derecho. Que la formulación práctica de la dignidad humana pueda consistir en una enumeración concreta, fija y universal de derechos, sólo es concebible desde categorías liberales: desde una dignidad humana entendida como autonomía e inmunidad individual, y desde un derecho entendido como patrimonio prepolítico del individuo, que le sirve a éste de coraza protectora frente a las ataduras de lo colectivo. En el liberalismo, y en la doctrina de los derechos humanos, la dignidad humana siempre resulta ser una dignidad antipolítica, una cualidad que enfrenta al hombre contra la *polis*: siempre resulta ser la dignidad de un individuo. Pero la consideración del hombre como individuo, como un ser abstraído y desvinculado de toda comunidad real, sólo nos depara un sujeto abstracto, del que no se sabe qué es lo que le hace tan digno. Y declarar derechos para un sujeto así, sólo puede proporcionar a éste un conjunto de derechos, tan abstractos –tan desvinculados de condiciones comunitarias reales– como ese mismo sujeto.

Este carácter abstracto –apolítico– de los derechos humanos es la causa de las deficiencias y dificultades que afectan a estos supuestos derechos. En primer lugar, muchos de ellos resultan difícilmente exigibles: por ejemplo, el derecho al trabajo. No se sabe a quién puede reclamar un desempleado el trabajo de que carece; ni tampoco se sabe quién –si es que hay alguien– ha cometido una injusticia cuando una persona pierde

o no encuentra un empleo. Un derecho que no implica una obligación por parte de otros, y cuyo incumplimiento tampoco supone una injusticia cometida por alguien, no es realmente un derecho.

En sentido estricto, la existencia misma de muchos de esos derechos no se puede afirmar de manera *a priori* y universal. No puede decirse que en cualquier sociedad, independientemente de sus condiciones de vida en común, todo ser humano, por el mero hecho de serlo, tiene derecho a vacaciones periódicas pagadas, o a seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez, etc., como proclama la D.U.D.H. Y ante esta dificultad, no es válido recurrir a la distinción entre la posesión de un derecho y la capacidad de ejercerlo; así como tampoco tiene sentido la distinción que aparece en el artículo 22 de la D.U.D.H., entre derechos, por una parte, y el derecho a obtener la satisfacción de los derechos, por otra. Un derecho que carece de *toda* forma de ejercicio, y de manera algo más que provisional y excepcional; o un derecho que puede no ir acompañado del derecho a obtener su satisfacción, no es derecho en ningún grado o condición: se trata, sencillamente, de un derecho inexistente; y toda distinción, o disquisición, está de más.

Además, el carácter abstracto de los derechos humanos hace que fácilmente resulten contradictorios y conflictivos entre ellos mismos. El derecho a la propia cultura de quienes ejercen su derecho al asilo en cualquier otro país, o a cambiar de nacionalidad, puede entrar en colisión con el derecho a la propia cultura de los ciudadanos autóctonos de ese país. Si el derecho de asilo, o el derecho a cambiar de nacionalidad está garantizado universalmente, el derecho a la propia cultura no puede estarlo. Lo mismo puede ocurrir entre el derecho a la libertad de expresión, y los derechos a practicar públicamente la religión y a no ser molestado a causa de las propias opiniones. El problema no es tanto que estos derechos puedan resultar contradictorios, sino, principalmente, que la doctrina sobre tales derechos no nos provee de un criterio racional para establecer una priorización objetiva de ellos, que pueda servir para solucionar objetivamente los conflictos entre esos derechos. Esa priorización no puede hacerse sobre la base de alguno o algunos de esos derechos, pues una jerarquización no puede ser establecida tomando como fundamento lo mismo que queda jerarquizado. Sin la referencia a un marco común real –a las exigencias de un bien común–, y contando sólo con una enumeración de derechos individuales, otorgar primacía a alguno de ellos no puede ser otra cosa que una valoración o preferencia subjetiva.

La doctrina de los derechos humanos olvida que la definición del derecho, de lo que corresponde a cada uno, no consiste en una proposición teórica –universal y descontextualizada–, sino en una determinación práctica. La definición de lo justo, de lo ajustado a cada uno no se alcanza por medio de una razón teórica y abstracta –separada–, sino mediante una razón práctica, que es una razón situada: una razón que opera deliberativamente en el seno de un contexto definido y particular. Una definición teórica de lo justo –como lo es toda declaración universal de derechos– es siempre una

definción insuficiente e inacabada, es decir, es una definición deficientemente práctica. Por esto, el contenido de la D.U.D.H. no constituye un criterio o medida suficiente para determinar cuándo y dónde se ha cometido una violación –auténtica y real– de esos derechos, es decir, no nos sirve de base suficiente para emitir un juicio práctico sobre la justicia.

Si, por ejemplo, el derecho humano a circular libremente y a elegir lugar de residencia en el entero territorio de un Estado, fuera limitado por algún Estado concreto, esta medida política sería inevitablemente juzgada como injusta, desde el solo contenido de la D.U.D.H. Sin embargo, no hay razón para rechazar *a priori* y radicalmente la posibilidad de que semejante decisión política pudiera ser legítima en razón de particulares circunstancias colectivas: por ejemplo, que se tratara de un Estado que sufre un proceso de desmedida y progresiva concentración de población, que genera incontrolables megalópolis, realmente inhumanas. Si en este contexto común, esa decisión política fuera válida, no nos encontraríamos ante la *limitación de un derecho* –de un derecho preexistente–, sino que nos encontraríamos ante aquello que constituye el contenido del derecho *real y verdadero*; ante lo único que, en esa realidad común, existiría como derecho: una libertad de circulación y de elección de residencia *limitada*. Antes de tener en cuenta las condiciones de esa sociedad, no podríamos hablar de lo que corresponde –real y prácticamente– a los miembros de ella como derecho.

La doctrina de los derechos humanos consagra una concepción puramente subjetiva de los derechos, entendiéndolos como exigencias incondicionales del individuo, que no necesitan más justificación que el hecho de que esas exigencias emanan supuestamente de la condición humana de ese individuo. Como ya se ha indicado, concebir al hombre como un ser cargado de una colección de derechos antes de que se incorpore a una sociedad concreta –es decir, como individuo–, y que le pertenecen, por tanto, en razón de su sola condición humana, supone hipostasiar los derechos, convertirlos en realidades existentes en sí mismos; e implica, por otra parte, hacer de la sociedad una realidad puramente instrumental. Si en cuanto individuo, y por el mero hecho de ser humano, el hombre se encuentra ya provisto de sus derechos –aunque *sólo* sean los que la D.U.D.H. le atribuye, que no son pocos–, su *posterior* incorporación a una sociedad y las relaciones que pueda establecer en ésta, sólo pueden tener carácter instrumental, de cara a la conservación y maximización de esos derechos, que constituyen la cifra de su dignidad. Con los derechos humanos, el liberalismo ha buscado, quizá, impedir la instrumentalización del hombre por parte de políticas totalitarias, pero, lógicamente, lo ha hecho al precio de consagrar su propia visión instrumentalista y utilitaria de la sociedad.

La esencial politicidad del derecho hace que no podamos hablar –en sentido estricto– de derechos *humanos*: de derechos –reales y concretos– que un sujeto pueda poseer en virtud, exclusivamente, de su condición humana. La naturaleza humana puede ser el fundamento de la posesión de derechos; pero no basta reconocer a alguien como ser humano, para saber qué le corresponde realmente como derecho. Además de este

reconocimiento fundamental, es necesario otro reconocimiento, que es el verdaderamente decisivo y suficiente en la práctica, porque es el reconocimiento de una condición acabadamente práctica: una condición que sí plantea exigencias auténticamente prácticas. Este reconocimiento es, en primer lugar, un reconocimiento político: el reconocimiento de un sujeto, no sólo como hombre, sino como ciudadano, como miembro de una comunidad real y prácticamente existente. Para reconocerle lo suyo –para conocer concretamente su derecho–, es preciso reconocer a un sujeto, conociendo en él la presencia de una identidad común concreta, que es la identidad que se comparte en el seno de una comunidad real y concreta también. Sólo en estas condiciones podemos obtener una medida precisa para una relación de correspondencia: para la relación entre lo que un sujeto es –de *quién* se trata– y un contenido común participable.

El reconocimiento de la condición humana no es suficiente para la determinación de los derechos, porque –como hemos visto– los derechos no consisten en aquello que pueda ser necesario o conveniente para la satisfacción de cualquier exigencia o finalidad humana. Del conocimiento de la condición humana de cualquier sujeto, podemos extraer, ciertamente, la realidad de un conjunto de necesidades, exigencias y finalidades; pero estas características –por sí solas, y por muy humanas que sean– no bastan para determinar lo que realmente pueda constituir un derecho.

Lo que la D.U.D.H. –y las otras que le han sucedido, desarrollándola, complementándola y ampliándola– define como derechos que, supuestamente, se derivan de la condición humana de todo hombre, no son en realidad otra cosa que una serie de metas, intenciones y deseos– en general, positivos y encomiables –formulados a la luz de lo que parece ser y pedir esa condición humana. Pero las metas y deseos, por valiosos que sean, y por fundados que estén en la condición humana, no constituyen por sí solos auténticos derechos. No hay duda de que la libertad de circulación y de domicilio, el trabajo, el subsidio por desempleo, la asistencia médica, la educación gratuita, etc. son bienes e, incluso, bienes profundamente humanos. Pero es preciso subrayar que un bien, por el hecho de serlo y por importante que sea, no equivale necesariamente a un derecho: no todo bien constituye un derecho; no basta que algo sea un bien para que sea, a la par, un derecho. Las condiciones y posibilidades reales del bien común de una *polis*, será lo que determine qué bienes pueden constituir verdaderos derechos en el marco de esa *polis*.

Por esto, no tiene sentido –al menos, sentido jurídico– definir derechos tomando como medida –como hace la D.U.D.H.– lo necesario para una existencia conforme a la dignidad humana, para el libre desarrollo de la personalidad, o para un nivel de vida adecuado que asegure la salud y el bienestar. Lo necesario para cumplir estas expectativas no puede servir de medida para los derechos, porque lo necesario para ellas no tiene medida alguna: es, de suyo, ilimitado. Esta es, precisamente, la causa de la imparable inflación de derechos humanos, a la que asistimos en la actualidad. Una vez tomada la condición humana y sus exigencias como medida de los derechos, es lógico que cada

día puedan ser reclamados nuevos derechos, que, sin dificultad, pueden ser incluidos en una medida que es ilimitada: en una medida que no pone límite o medida a los derechos. Las exigencias de la condición humana y de una vida conforme a la dignidad de esta condición, pueden ser multiplicadas constantemente. Si estas exigencias marcan inmediatamente los derechos del hombre, entonces estamos abocados a acabar afirmando, con Hobbes, que el hombre posee, por naturaleza, un *ius in omnia*.

Es evidente que abrir las puertas a la multiplicación ilimitada de los derechos, equivale a poner en peligro la realidad misma de éstos, su significación y valor efectivos. Por esto, para que al hablar de derechos estemos hablando de algo real, con auténtica significación práctica, es necesario que concibamos los derechos a partir de un fundamento que nos permita dotarles de limitación, que nos proporcione un criterio racional para limitar los derechos.

Las exigencias, finalidades y expectativas que la condición humana nos plantea, sirven de indicadores de lo necesario y de lo bueno, son índices de los bienes humanos, pero no determinan por sí solas los derechos: los bienes que pueden constituir realmente derechos. Esta determinación procede de las relaciones efectivas que, en el marco de una realidad común, puedan establecer quienes poseen esa condición humana. Quizá pueda hablarse de bienes absolutos, pero, en sentido estricto, no puede hablarse de derechos absolutos, puesto que todo derecho lo es por relación a otros sujetos y a lo compartido en común con ellos.

A pesar de lo que se piense y se desee, un bien no se convierte en derecho por el mero hecho de que así sea declarado, por muy solemne y universal que esa declaración sea. Los derechos no cobran realidad por arte de declaraciones, sino en virtud de la calidad que pueda alcanzar la realidad común de una sociedad. Por esto, las severas condenas que se formulan contra países a los que se acusa de no respetar los declarados derechos humanos, corren el riesgo de ser condenas infundadas, en la medida en que no se tiene en cuenta si las condiciones reales de esos países –su bien común realmente posible– permiten la *existencia* de tales derechos.

Así, por ejemplo, se condena universalmente el trabajo infantil, como una violación del derecho humano a la educación –y, según algunos, ¡a la infancia!–; y se habla en foros internacionales, de obligar a los países donde se da tal práctica a prohibir el trabajo de los niños y a garantizar el derecho a la educación gratuita. Pero es obvio que, en países depauperados, no es posible el sostenimiento público de un sistema escolar universal, y que, además, muchas familias pueden necesitar del trabajo de *todos* sus miembros para asegurar su subsistencia común. En tales circunstancias, no se está violando ningún derecho a la educación, y mucho menos, a la educación gratuita –que claramente se identifica con escolarización–, por la sencilla razón de que, en esos países, tal derecho *no existe*.

No hay duda de que sería deseable que la educación –y otros muchos bienes– constituyera un derecho en todos los países; pero este deseo no convierte ningún bien en un derecho realmente existente. Proponer que todas las comunidades políticas alcancen las condiciones de vida en común que hacen posible la existencia de ciertos derechos –la conversión de ciertos bienes en derechos–, puede representar una directriz valiosa y orientadora, pero es algo muy distinto de declarar que, universalmente, todos esos bienes *son* derechos.

La D.U.D.H. puede ser tomada como una declaración de *desiderata*, como el diseño de un horizonte político-jurídico que se propone universalmente; pero no puede ser considerada como una definición de verdaderos derechos, como un auténtico texto jurídico. Por esto, la D.U.D.H. debería servir de motivo para que los países en los que esos *derechos ideales* sí pueden ser derechos reales, procedieran a proveer, a los países necesitados, de las condiciones colectivas que hacen posible la existencia efectiva de tales derechos; en lugar de servir de instrumento para que aquellos países impongan censuras y obligaciones a los países que no "cumplen" lo contenido en esa Declaración. El grado en el que dicha Declaración –como formulación de un ideal– puede ser obligatoria universalmente, no depende sólo de que haya sido firmada por la casi totalidad de los países, sino que depende principalmente de que se provea universalmente de las condiciones reales para la validez de lo declarado.

En el fondo, la misma D.U.D.H. parece confirmar, en cierto sentido, lo que, en un principio, pretende estar negando: la esencial politicidad de los derechos; la primordialidad del orden político respecto del orden jurídico. Porque esta Declaración está suponiendo implícitamente, como condición subyacente de los derechos que declara, un modelo determinado de Estado, es decir, de orden político. El conjunto, y el orden, de los derechos contenidos en esta Declaración implican de suyo la asunción de una determinada concepción del Estado: el Estado liberal, constitucional, democrático, asistencial. Este modelo de Estado, operando como supuesto político de esa enumeración de derechos, resulta ser la confirmación de la politicidad de los derechos.

Por ser esta politicidad –vinculación con un orden y un bien común políticos– una característica esencial y necesaria del derecho, el liberalismo, aunque quiera fundar los derechos en el ser humano individual y abstracto, no puede evitar el situar implícitamente a ese ser humano en un contexto político determinado. Pretendiendo estar hablando sólo de derechos y de seres *humanos*, sin más calificación, el liberalismo introduce solapadamente un modelo político determinado, ocultando así –y posiblemente sin tener conciencia de ello– el hecho de estar propugnando una forma concreta de Estado y su tipo correspondiente de ciudadano. De este modo, lo que se presenta como una pura, rigurosa y neutral elaboración jurídica, basada en lo estrictamente humano, esconde en realidad una concreta opción política, que actúa como punto de partida tácito y no expuesto a crítica racional.

En consecuencia, la D.U.D.H. no nos pone realmente ante auténticos derechos, como se pretende hacer con ella, sino ante un programa político, propuesto como fórmula universalmente válida. Reconocer esto no significa, de suyo, ni censurar ni alabar el contenido de esa Declaración, sino, simplemente, poner de manifiesto el carácter de *propuesta*, y de propuesta *política*, que posee ese texto y, en general, la doctrina sobre los derechos humanos. Reconocido esto, lo que sí podemos afirmar es que, mientras ese tipo de Estado no sea real, tampoco serán reales los derechos que lo suponen. Y podemos añadir que para juzgar la exigibilidad de hacer reales esos pretendidos derechos, haría falta analizar previamente si esa clase de orden político es, realmente, deseable o no.

Es significativo que algunos defensores de los derechos humanos hayan renunciado –no obstante seguir defendiéndolos– a la posibilidad de toda justificación sólida y racional de tales derechos, y se conformen con apoyarlos sobre bases intuicionistas o consensualistas. Así, por ejemplo, Dworkin recurre a la presencia generalizada de una vaga aunque vigorosa idea de la dignidad humana, como fundamento posible y suficiente para esos derechos[30]; y según Bobbio, basta para sostener la realidad de los derechos humanos, el consenso casi universal que testimonia su Declaración[31]. La situación actual de la doctrina sobre los derechos humanos –reconoce Massini– representa una paradoja: cuando más se proclaman estos derechos, y con más ardor se defienden, es también cuando menos capacidad parece tenerse para fundarlos y justificarlos racionalmente[32].

Es posible que la tarea que haya que emprender sea la búsqueda de otra fórmula para expresar el valor incuestionable de la dignidad humana. La fórmula del *acorazamiento jurídico del individuo* falla por su carácter abstracto, atomístico y apolítico. Formular la dignidad humana en términos de autoposesión individual, puede que aleje el peligro de la instrumentalización del ser humano por parte del Estado, pero consagra la instrumentalidad de la sociedad toda y abre las puertas a la auto-instrumentalización.

Una nueva fórmula con la que cifrar la dignidad humana implica la sustitución de esta idea individualista y autoposesiva del derecho, por otra que responda a la condición social y al actuar solidario del ser humano. Esta idea es la de un derecho entendido como *coparticipación en un bien común*. Así entendido, el derecho se adecúa a la dignidad humana, concebida ésta, no como individual independencia o trascendencia respecto de la sociedad, sino, más bien, como *comunitaria trascendencia de la propia individualidad*. La dignidad humana reside en la capacidad de trascender la propia individualidad o particularidad, adquiriendo así una existencia comunitaria, y haciéndose copartícipe de un bien común que, en cuanto tal, es bien propio de cada uno, pero superior a su bien individual. Trascender la propia individualidad es, pues, hacerse apto para que el bien común pueda ser el mejor bien propio. El derecho, como participación en un bien común, es el modo como ese bien común se hace verdaderamente común, es decir, bien propio de todos.

Como afirma Spaemann, la dignidad humana no consiste en ser *fin en sí mismo*, en el sentido de ser *fin para sí mismo*: todo ser vivo posee esa condición y, por ello, ordena todo su entorno a su propia conservación. Por el contrario, el valor del hombre radica en su capacidad de desconsiderarse a sí mismo y relativizarse; de dominar lo particularizante y cobrar distancia respecto de ello; de dilatarse y hacerse ex-céntrico[33].

Esto es posible porque el ser humano tiene la facultad de conocer y procurar el bien común en sí mismo y en cuanto tal, es decir, es capaz de una directa y activa participación en ese tipo bien. Los seres irracionales cooperan al bien común –ecológico o humano– de manera ciega e indirecta: a través de la búsqueda activa de su bien particular. Esa capacidad humana es precisamente el fundamento de la ilicitud de toda instrumentalización del ser humano. No podemos instrumentalizar al hombre –ordenarlo pasivamente a un fin que ni es el suyo particular, ni es, en tales condiciones, su fin común– porque el hombre es capaz de cooperar activamente a un fin verdaderamente común. No podemos forzarle a una colaboración tan imperfecta, cuando es capaz de una colaboración muy superior. No podemos usarlo, cuando podemos *contar* con él entre nosotros. La dignidad del ser humano reside en la dignidad del bien que puede llegar a ser suyo, y en la dignidad del modo de alcanzarlo. No es lícito instrumentalizar al hombre, porque el hombre es capaz de *obligarse*[34]. Y ¿qué es obligarse –según lo visto anteriormente– sino tomar el bien común como razón de nuestro actuar respecto de los demás: *ligarse* a ese bien? El dominio de un hombre sobre otro –de unos sobre otros– atenta contra la dignidad humana –de ambos– porque, ante la ordenación pasiva de uno al bien particular del otro, se alza la posibilidad de la activa participación de ambos en un auténtico bien común.

Al expresar la dignidad humana como comunitaria trascendencia de la propia individualidad, "comunitaria" no tiene sólo sentido terminativo, sino también causal. Gracias a la comunidad que nos acoge, somos capaces de trascendernos y de acceder así a una existencia comunitaria.

Ser acogido por una comunidad, significa ser reconocido en ella: comparecer ante sus miembros como un *yo singular* que es *uno de no- sotros*; poseer un *nombre propio* que *todos entienden*. Mediante esta acogida o reconocimiento, llegamos a ser capaces de trascender nuestra individualidad y de participar activamente en un bien común. Privar a alguien de esa acogida o reconocimiento, es decir, de esa primera forma de participar en un bien común –de tener derechos–, implicaría estar privándole de la posibilidad de ser capaz de trascenderse y de participar plenamente en un bien común. No contar con quienes –contando con nosotros– podrían participar también de nuestro bien común, equivale a convertir este bien en un bien particular, al que esos sujetos quedan instrumentalizados.

En último extremo, la índole social de la dignidad humana –dignidad y socialidad van fundidas– significa que estamos llamados a alcanzar bienes muy superiores al bien de nuestra individualidad, y que esos bienes sólo podemos alcanzarlos con otros: que nuestros mejores bienes sólo pueden ser obtenidos en la forma de bienes comunes.

Para finalizar, conviene añadir una breve puntualización acerca de la relación entre la doctrina de los derechos humanos y el iusnaturalismo. No son pocos, ciertamente, los que, desde posturas iusnaturalistas, creen ver en los derechos humanos un reflejo y una especie de versión actualizada de la idea del derecho natural. Esta percepción puede considerarse acertada, siempre y cuando el iusnaturalismo de que se trate, sea el iusnaturalismo moderno y racionalista, representado por autores como Grocio, Pufendorf o Kant; pero no, si se trata de la idea clásica de lo justo natural, expuesta principalmente por Aristóteles y Tomás de Aquino. Efectivamente, la doctrina de los derechos humanos se encuentra emparentada con la teoría moderna del derecho natural, que constituye, precisamente, uno de los pilares conceptuales de la gestación del pensamiento liberal.

El iusnaturalismo moderno pretendió hacer del conocimiento de lo justo natural un saber axiomático y deductivo, suponiendo equivocadamente que la necesidad práctica equivalía y podía reducirse a pura necesidad lógica. El derecho natural era convertido en objeto de conocimiento de la razón teórica, es decir, era considerado como una verdad abstracta, universal y necesaria, que, en consecuencia, podía ser definida *more geometrico* y de una vez por todas. Según Kant, ese conocimiento es un conocimiento *a priori*, que nada debe a la experiencia, y en el cual la prudencia carece de toda función. En este iusnaturalismo, el fundamento para esa deducción racional del derecho, lo constituye una naturaleza humana abstracta y absoluta, desconectada de todo contexto práctico, histórico y real.

Son estas bases las que hacían posible pensar el derecho natural como un ordenamiento jurídico independiente y preexistente respecto de la configuración de todo marco político real. Por derecho natural se entendía un orden jurídico que podía ser diseñado –deducido– al margen y antes de incorporar al hombre –sujeto de esa naturaleza– a la realidad práctica de una comunidad política. Ese orden jurídico era el orden jurídico que, supuestamente, podía ser pensado como posible para un hipotético estado de naturaleza. Era la medida –o medidas– de lo justo que, supuestamente, se desprendía, con necesidad lógica, de la condición en la que el hombre se encontraría si contara exclusivamente con su pura naturaleza. En consecuencia, el orden político, que aparecía con posterioridad y como exigencia de ese mismo derecho natural, tenía como función esencial el servir de instrumento para garantizar un orden jurídico preexistente.

Nada de esto corresponde a la concepción clásica del derecho natural. Este iusnaturalismo nunca pretendió encontrar lo justo natural mediante una deducción a partir

de un concepto abstracto de la naturaleza humana, sino que lo buscó en la realidad viva y social de los portadores de dicha naturaleza, en las mismas instituciones y en la misma praxis a través de las cuales los hombres indagan en concreto la posibilidad de una vida ordenada y justa. El derecho natural clásico no era un ordenamiento jurídico con validez inmediata, y en competencia con el ordenamiento jurídico positivo[35]. El iusnaturalismo racionalista, en cambio, sí presentó el derecho natural como un ordenamiento jurídico distinto e independiente del positivo, como un sistema de derechos absoluto y universal; y a esta imagen se deben no pocas críticas lanzadas –con razón– contra la idea del derecho natural, que, por ello mismo, no afectan realmente a la concepción clásica de esta idea[36].

Según esta concepción, el derecho natural era objeto del conocimiento práctico; y esto significa que el conocimiento acabado y perfecto de ese derecho, es decir, su plena determinación, era necesariamente una labor prudencial. Esto se refleja en el hecho de que la epiqueya o equidad fuera entendida, precisamente, como un ejercicio de conocimiento jurídico-natural: como una correción y mejora de lo justo legal, en función de lo justo natural[37]. Tratándose de la ley –de una medida general–, su corrección y perfeccionamiento sólo puede consistir en una concreción o ajustamiento a la materia juzgada, que es resultado de la consideración atenta de la naturaleza misma de la cosa. La epiqueya es un conocimiento prudencial que afecta a lo justo legal, pero no a lo justo natural, pues ella misma consiste en el recurso a lo justo *ex natura*: a la naturaleza como fuente de la determinación del derecho.

Este conocimiento jurídico dispone, ciertamente, de principios y reglas generales, pero éstos no son suficientes para la determinación de lo justo por naturaleza. Los derechos naturales son siempre derechos reales y concretos, bienes realmente existentes, y no formulaciones abstractas o ideales genéricos de justicia[38]. Para el iusnaturalismo clásico, el calificativo "natural", referido al derecho o lo justo, no significa "en general", "universalmente" o *a priori*, pues el derecho –natural o positivo– siempre lo es particularmente, en concreto y en realidad. "Natural" significa sencillamente *no positivo*, *no por acuerdo humano*, sino *por la naturaleza misma de la cosa*. Por esto, lo justo natural –por muy *natural* que sea– ha de ser considerado en concreto, pues aunque los principios esenciales de lo justo no varíen, sí lo hace lo naturalmente justo en su concreción[39].

El iusnaturalismo clásico significa, en el fondo, reconocer que no toda medida de lo justo procede del acuerdo humano, o necesita ser *puesta* mediante una convención voluntaria; porque la naturaleza misma de las cosas humanas nos proporciona, en muchos casos, una medida de lo justo, o –al menos– un factor necesario para la determinación de la medida de lo justo. Significa, pues, reconocer que la naturaleza misma constituye un criterio jurídico: un principio directivo de la búsqueda de lo justo por parte de la razón práctica. Y, precisamente, la intervención de ese principio puede

ocasionar, tanto la reiteración, como la variación de lo que la razón práctica descubra como justo o derecho.

Esto es así porque esa naturaleza no es un concepto metafísico o esencial del hombre y de las cosas; no se trata de una abstracta naturaleza humana, entendida como constitución o forma sustancial del ser humano. Esa naturaleza es la naturaleza de las cosas humanas, de las formas que cobra el vivir real y práctico de los hombres entre sí; es la naturaleza de relaciones, instituciones y modos de praxis que tejen el mundo realmente humano. Como el hombre es un ser social por naturaleza, su naturaleza acabada es su naturaleza socializada y desplegada así prácticamente; y aquellas configuraciones sociales son –en cuanto realidad social– naturales al hombre: partes de su naturaleza realizada prácticamente[40]. Es esta naturaleza, que constituye una realidad práctica, la que puede actuar como criterio para la determinación de algo práctico, como el derecho.

El derecho natural no se conoce por deducción a partir de una consideración olímpica de la naturaleza humana: desde esta naturaleza como entidad absoluta, y tomada en su puridad metafísica o física. Se conoce a través de la consideración realista de esa naturaleza en cuanto desplegada en una matriz de relaciones, en las que descubrimos aquello en lo que consiste esa naturaleza ejercida realmente. Esas relaciones son obra del mismo hombre; son –por decirlo así– el fruto de la búsqueda, por parte del hombre, de una forma concreta de practicar su propia naturaleza, y, por lo tanto, están afectadas de historicidad[41]. Esta naturaleza humana práctica, que sirve de fundamento para el conocimiento de lo justo natural, es, por consiguiente, una naturaleza susceptible de cierta mutabilidad, lo cual hace obligado que lo naturalmente justo sea considerado siempre en concreto y con determinación[42].

Todo esto explica que el iusnaturalismo clásico no tuviera la ambición de elaborar una fija y detallada enumeración de derechos universales. Nunca se pensó que la verdad y el valor de esa doctrina; que la efectiva existencia de una medida natural de lo justo, tuviera que traducirse en un catálogo preciso de derechos, y de derechos que corresponderían al hombre por el hecho de ser hombre.

No se pensó que la meta de esa doctrina fuera la elaboración de una lista de derechos definibles *a priori*, porque la idea de lo justo natural no implicaba la negación de la esencial politicidad del derecho: de que no existe más ordenamiento jurídico que el ordenamiento jurídico de la *polis*. El derecho o lo justo por naturaleza no es *otro* ordenamiento jurídico, distinto y preexistente; es sólo una parte o dimensión del único orden jurídico real: el político. El derecho o lo justo que es tal perfecta y absolutamente, es el derecho o lo justo *político*; y es este derecho político el que se divide en derecho natural y derecho positivo, el que puede serlo por naturaleza –*ex ipsa natura rei*– o por convención[43]. El derecho natural no es el derecho del individuo; no es lo que le corresponde al hombre por el mero hecho de ser *hombre*, y al margen de su pertenencia

efectiva a una comunidad política real. El derecho natural –derecho real y concreto siempre– es derecho del *ciudadano*, del miembro de la *polis*. Sólo políticamente, es decir, en el seno de la *polis*, y por referencia al bien común político, es posible determinar lo realmente justo, ya lo sea por naturaleza, o por convención.

El derecho natural clásico no se presentaba, pues, como un sistema jurídico preexistente, al que la *polis* sólo tuviera que dar reconocimiento y efectividad. Ese derecho natural no implicaba la instrumentalidad de lo político. No se trataba de un orden jurídico que, supuestamente, correspondería al estado o condición natural del hombre, o al conjunto de relaciones que los hombres podrían establecer entre ellos, en cuanto meros *hombres*. El iusnaturalismo clásico suponía la clara conciencia de que toda sociedad humana –en cuanto a su particular y efectiva existencia– es positiva; de que no existe la sociedad humana puramente natural; y de que, en consecuencia, las relaciones reales que los hombres tienden entre ellos, nunca son relaciones de seres pura y simplemente humanos. Para esta doctrina, el orden jurídico político no era simplemente la aplicación concreta de un orden jurídico universal, ya configurado desde lo pura y abstractamente natural.

Como en el caso de cualquier derecho –real, efectivo–, la determinación del derecho natural exige la previa existencia y configuración de lo común. La participación en esta realidad común, lo que corresponda a cada uno como lo suyo o su derecho, podrá venir medido por factores naturales, empezando por la naturaleza de esa misma realidad común, y continuando por la naturaleza –no mera y abstractamente humana– de quienes se relacionan respecto de dicha realidad. Así –retomando el ejemplo que vimos antes–, si lo común es una universidad, se impone como naturalmente justo, que el derecho a ser admitido en ella corresponda a quienes posean las cualidades y aptitudes que habilitan para la actividad universitaria. De la naturaleza misma de la cosa, procede el criterio de atribución, de correspondencia o de merecimiento, que es también, lógicamente, un criterio de discriminación. Como ya hemos advertido, la justicia consiste en hacer correctas discriminaciones: en determinar acertadamente qué es lo que hace a un sujeto merecedor de algo; y ese acierto puede depender de factores naturales, o de factores convencionales, o bien, de ambos. Pero en cualquier caso, ese algo tendrá que ser algo real: una participación en un contenido común, real y definido. La naturaleza de las cosas actúa como criterio de lo justo, de lo jurídicamente acertado y razonable, en la configuración del único orden jurídico existente: el de la *polis*.

Por todo esto, en el iusnaturalismo clásico, lo justo natural no constituye un tipo materialmente diferenciable de derecho, como si se tratara del derecho que dimana de una realidad autónoma y separable respecto de la realidad política. Lo justo natural es lo que resulta ser naturalmente justo en cada campo materialmente diferenciable del ámbito jurídico que la *polis* representa. Como señala Hervada, el estudio del derecho natural no es una rama particular del saber jurídico, sino el conocimiento de lo justo natural que hay en toda rama del derecho, el estudio de los factores naturales de todo tipo o campo del

derecho[44]. El saber jurídico-natural busca lo que es naturalmente justo en las atribuciones de lo propio que se generan en las diversas instituciones que los ciudadanos comparten, y en las diferentes esferas de la *polis* como institución. Y, como añade el mismo autor, el derecho natural, como ciencia o saber acerca de lo justo natural, no constituye tampoco una filosofía del derecho[45]. Que la naturaleza pueda actuar como criterio de lo justo; que existan factores naturales para la determinación del derecho, y que podamos conocer esos factores y criterios, no implica, de suyo, un peculiar concepto de aquello en lo que consista –en sí mismo– el derecho, ni –mucho menos– una determinación *a priori* de cuáles sean una serie de derechos. Más bien, esos principios iusnaturalistas necesitan contar con un concepto del derecho previamente definido –por ejemplo, como participación en un bien común–, que procede necesariamente de un ejercicio de especulación filosófica. Lo que esos principios sí implican es la necesidad de contar con la naturaleza de las cosas, a la hora de determinar lo justo, para evitar que esta determinación constituya en verdad una forma de violencia.

---

[1]. Javier HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, Eunsa, Pamplona, 1982, p. 56.

[2]. Alvaro d'ORS, "Derecho es lo que aprueban los jueces", *Atlántida*, 45 (1970), pp. 233-243. IDEM, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, p. 24.

[3]. Francesco OLGIATI, *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1977, p. 27.

[4]. Alvaro d'ORS, *op. cit.*

[5]. Javier HERVADA, *op. cit.*, p. 133-136.

[6]. Javier HERVADA, *op. cit.*, p. 45.

[7]. *Política*, 1253 a 35.

[8]. *E.N.*, 1134 a 25-30. Cfr. Tomás DE AQUINO, *In V Ethic.*, nn. 1003 y 1004; Michel VILLEY, *Compendio de filosofía del derecho*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 1979, p. 126.

[9]. Francesco OLGIATI, *op. cit.*, p. 220.

[10]. Carl SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1996. Cfr. Montserrat HERRERO, *El "nomos" y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 254-286.

[11]. Montserrat HERRERO, "La categoría del orden en la filosofía política de Carl Schmitt", en Dalmacio NEGRO PAVÓN (coord.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1996, p. 284.

[12]. Schmitt y Romano se mencionan el uno al otro en las obras que aquí estamos comentando.

[13]. Santi ROMANO, *El ordenamiento jurídico*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963.

[14]. *Ibid*., pp. 138 y 212.

[15]. Montserrat HERRERO, *El "nomos" y lo político...,* op. cit., p. 51.

[16]. G. B. VICO, *Ciencia Nueva*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, vol. II, p. 52, § 603.

[17]. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino afirma que la propiedad procede del acuerdo humano y corresponde, por tanto, al *ius positivum: S. Th.*, II-II, q. 66, a. 2, ad 1.

[18]. Alvaro PEZOA BISSIÈRES, *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, Eunsa, Pamplona, 1997.

[19]. John LOCKE, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, cap. V, 26 y 27.

[20]. Alvaro PEZOA BISSIÈRES, op. cit., p. 237.

[21]. Sergio COTTA, *El derecho en la existencia humana. Principios de ontofenomenología jurídica*, Eunsa, Pamplona, 1987, pp. 48-49.

[22]. Julien FREUND, *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968, p. 283.

[23]. Jennifer NEDELSKY, "Reconceiving Rights as Relationship", en Jonathan HART and Richard W. BAUMAN (eds.), *Explorations in Difference: Law, Culture and Politics*, University of Toronto Press, Toronto, 1996, pp. 69-70.

[24]. *Ibid*., pp. 71-76.

[25]. Attracta INGRAM, *A Political Theory of Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 18 y ss.

[26]. John Rawls, *Liberalismo Político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 179.

[27]. *Ibid.,* p. 332.

[28]. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 97.

[29]. Utilizo en estas páginas lo ya expuesto en otro lugar: Alfredo Cruz Prados, "Derechos humanos: ¿qué derechos?, ¿de qué humanos?", *Nuestro Tiempo*, n. 525 (1998), pp. 102-115.

[30]. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1982, p. 198.

[31]. Norberto Bobbio, "Sul fondamento dei diritti dell'uomo", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 2 (1965), pp. 301-309.

[32]. Carlos I. Massini Correas, *Los derechos humanos en el pensamiento actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994, p. 191.

[33]. Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 104-105.

[34]. *Ibid*., p. 105.

[35]. Robert Spaemann, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, pp. 321 y 330.

[36]. Rafael María de Balbín, *La relación jurídica natural*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 202.

[37]. Tomás de Aquino, *In V Ethic.*, nn. 1081 y 1086.

[38]. Javier Hervada, *Introducción crítica al derecho natural*, Eunsa, Pamplona, 1982, pp. 95-97 y 104.

[39]. Tomás de Aquino, *In V Ethic.*, nn. 1028 y 1029.

[40]. Fernando Inciarte, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, pp. 191 y 194.

[41]. Tanto en el *Comentario a la Etica a Nicómaco*, como en la *Summa Teológica*, Tomás de Aquino utiliza un mismo ejemplo de lo justo natural: la devolución de lo que se

tiene en préstamo o depósito. Es evidente, que el préstamo o depósito es una relación creada por el hombre, y no deducible necesariamente de la naturaleza humana en abstracto. La naturaleza que hace que la devolución sea algo naturalmente justo es la naturaleza del préstamo o depósito, y esta naturaleza –en qué consiste esa relación– puede cambiar históricamente. Así, en la Edad Media, el préstamo con interés era juzgado comúnmente como algo naturalmente injusto: como usura.

[42]. Tomás de Aquino, *In V Ethic.*, nn. 1026, 1028 y 1029; *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 2, ad 1. Aristóteles, *E.N.*, 1134b 25 - 1135a.

[43]. Aristóteles, *E.N.*, 1134a 20; Tomás de Aquino, *In V Ethic.*, nn. 1003, 1004, 1016 y 1017; Idem, *S. Th.*, II-II, q. 57, a 2, s.c.

[44]. Javier Hervada, *op. cit.*, pp. 187-188.

[45]. *Ibid.*, p. 188.

CAPÍTULO VIII: RAZÓN Y FORMA DEL PODER POLÍTICO

1. EL PODER POLÍTICO: EL PODER DE LA "POLIS"

En los dos primeros capítulos, hemos considerado la reducción de la realidad política al fenómeno del poder, que el pensamiento político moderno ha llevado a cabo. Este pensamiento ha sido fundamentalmente el pensamiento político del Estado, y la reducción de lo político a poder –la centralidad que el poder ha adquirido en la reflexión política– ha sido consecuencia de las categorías estatales con las que ha operado ese pensamiento: neutralización recíproca de lo político y lo social, autonomización de esferas sociales, procesos sociales con dinámicas inmanentes, ciencias sociales autónomas y objetivas, ... Estos cánones mentales han obligado a situar lo específicamente político en un factor adicional y superpuesto a la realidad autónoma de lo social: el poder, la coacción. El contenido de lo político, el campo temático que corresponde a la reflexión política, resulta definido por exclusión de todo aquello que pueda pertenecer a la autonomía de una esfera social y de su respectiva ciencia. Lo político –como ya advertimos entonces– aparece como un elemento parcial y sectorial dentro de la compleja realidad de lo colectivo, perdiendo así el carácter integrador y arquitectónico que poseía en el pensamiento político clásico, que no era la ciencia objetiva de un fenómeno social, sino el pensamiento práctico de la *polis*. El constructivismo del pensamiento moderno, que pretende dar razón de la realidad social por vía compositiva, conduce a entender lo político como un elemento más, que, junto con los demás elementos, es el resultado que arroja el análisis descompositivo previo. No hace falta repetir aquí por qué toda explicación constructivista o genética de la sociedad política es en verdad inválida.

El estudio de la realidad política –como también vimos– ha quedado convertido en una combinación, complementaria y problemática a la vez, del enfoque sociológico y del enfoque jurídico. Empezando por una teoría general del poder, como ciencia avalorativa de un fenómeno sociológico universal, se procede a individuar un tipo específico dentro de ese fenómeno: el poder político; para, finalmente, dar paso a una teoría general del Estado, cuyo cometido se centra en la elaboración de los mecanismos jurídicos, de la estructura legal que pueda servir de límite y control externo de ese *factum* social que es el poder político.

Este planteamiento tiene en Max Weber uno de sus más claros representantes. Para Weber, preguntarse por la naturaleza de la política es preguntarse por un tipo particular de poder: el que se ejerce en una asociación política, cuya forma moderna es el Estado. Pero, a su vez, una asociación política sólo puede ser definida sociológicamente –según Weber– por referencia a un *medio* específico que utiliza: la violencia física. Lo que

caracteriza al Estado, a la forma moderna de la asociación política, es el constituir, en un determinado territorio, el monopolio de la violencia física legítima. La política consiste, pues, en la participación en ese tipo de poder que se ejerce en una asociación política; y tiene carácter político todo aquello que está afectado por los imperativos de la distribución, conservación o transferencia de ese poder[1].

Al definir la asociación política en función del medio que utiliza –la violencia física–, no es el poder el que resulta especificado en virtud de la clase de asociación en la que se ejerce, sino que, en realidad, es la asociación la que queda especificada en virtud del tipo de poder con el que cuenta: un poder que incluye la posibilidad de la violencia física. La asociación es una asociación política por contar con un poder que es específicamente político porque cuenta con la posibilidad de la violencia física. Efectivamente, el mismo Weber distingue tres tipos fundamentales de poder, según los medios que cada uno de ellos posee: el poder político, que posee los medios de la coacción física; el poder económico, que dispone de los medios de producción; y el poder ideológico, que cuenta con los medios de la persuasión. Según Bovero, estas tres clases de poder recuerdan la triada clásica de *imperium, dominium* y *auctoritas*[2].

En definitiva, la reflexión política, la búsqueda de una comprensión de la política, está siendo concebida y estructurada como un desarrollo de la elaboración de una teoría general del poder, como una progresiva caracterización del fenómeno genérico del poder. El punto de partida y el núcleo básico de esta reflexión lo constituye un concepto universal de poder o dominio, aplicable a toda formación social[3]. Desde este punto de partida, lo político aparece en primer lugar como caracterización de ese fenómeno genérico que es el poder, como calificación de un tipo particular de poder. Lógicamente –habiendo partido del puro y genérico fenómeno del poder–, esa posterior caracterización de tipos de poder, sólo puede establecerse en función de medios, no de fines, pues el poder mismo es sólo una realidad medial. El poder genérico es un medio genérico, cuya especificación –sobre la base exclusiva del concepto de ese medio genérico– sólo puede consistir en la determinación de su condición medial. Cuando esta condición medial consiste en medios de coacción física, el poder es poder político. Y es la presencia de este tipo de poder –de este medio– lo que caracteriza como política a una asociación o comunidad. Lo político como caracterización de una comunidad, aparece sólo en segundo lugar y por derivación. El carácter político de una asociación procede del tipo de poder con el que cuenta, de los medios de dominación que posee. Finalmente, esa asociación política se caracteriza como Estado por razones mediales también: por organizar el ejercicio de ese tipo de poder en la forma de un monopolio.

Para Weber, el Estado, como cualquier otra asociación política, consiste en una relación de dominación de unos hombres sobre otros, que se sostiene mediante la violencia física legítima. El uso de ese medio que es el poder político –el poder de hacer violencia o coaccionar físicamente– plantea lógicamente la necesidad de su legitimación. La dominación que se sirve de la violencia o coacción física ha de estar legitimada. Según

Weber, existen tres fundamentos de la legitimidad, tres tipos puros de justificación de la dominación política. La legitimidad puede estar basada en la *tradición* o costumbre; en el *carisma* personal de un caudillo; o en la *legalidad*, es decir, en la validez de normas racionalmente establecidas. En la realidad, ninguno de estos tres tipos puros de justificación se da, por lo general, aisladamente y en su puridad, sino que se encuentran combinados y modificados recíprocamente. Y el estudio de las complejas combinaciones, interferencias y articulaciones que esos tipos puros pueden adoptar en la realidad, Weber lo adjudica precisamente a la *teoría general del Estado*[4].

Como vemos, el planteamiento weberiano –representativo, en buena medida, del pensamiento del Estado moderno– convierte la reflexión política en una reflexión acerca de medios: en el análisis de un tipo de poder, de una forma de organizar su actuación, y de unos recursos para la legitimación del uso de ese poder. Frente a este planteamiento, el enfoque aristotélico aparece en neta oposición. En Aristóteles –y en el pensamiento clásico en general–, la reflexión política tiene como punto de partida la consideración de una clase de comunidad o institución: la *polis*. Es la *polis* –un tipo de institución–, y no el poder o la dominación –un fenómeno genérico y abstracto–, lo que constituye el *acontecimiento* fundamental que sirve de estímulo y punto de arranque para la reflexión política. La *polis* es el fundamento del carácter político de todo aquello que pueda ser calificado como político. El poder político es *político* por ser el poder de la *polis*: la razón de su politicidad reside en su pertenencia a una comunidad que es –de suyo– una comunidad política.

La reflexión política es, pues, la reflexión sobre un tipo de institución o comunidad. Preguntarse qué es la política, es preguntarse por la naturaleza de una institución que llamamos *polis*, por la naturaleza de una comunidad que es una comunidad política. Y esta pregunta –en qué consiste una comunidad que es una comunidad política– significa investigar qué clase de actividad se desarrolla característicamente en esa comunidad: qué tipo de acción es esa comunidad. Y, a su vez, la definición de una actividad, nos obliga a hablar de fines y de agentes. La reflexión política clásica era una comprensión de la *polis* como comunidad de acción o actividad, por lo que esa reflexión versaba necesariamente sobre fines y agentes: sobre el tipo de fines y de agentes que corresponden específicamente a dicha comunidad. Por esto, aquella reflexión política constituía una filosofía práctica y valorativa.

En el pensamiento político clásico, calificar el poder como *político*, no significaba referir el poder a unos medios particulares, sino que significaba referirlo a una particular comunidad y, por tanto, a unos fines específicos y a una determinada condición subjetiva: la que se adquiere en cuanto miembro de esa comunidad. Calificar el poder como *político* significaba, pues, formular una valoración.

Aristóteles distingue tres formas fundamentales de poder: el poder del amo sobre el esclavo; el del padre sobre el hijo; y el del gobernante sobre el ciudadano, que es el único

poder que es poder político. Como puede verse, se trata de tres formas de poder, cada una de las cuales corresponde a una clase de comunidad o institución diferente. Esas formas de poder se distinguen según un doble criterio: el fin o bien al que se ordena su ejercicio, y la condición del sujeto sobre el que se ejerce el poder. El poder heril o señorial se ejerce para el bien del amo, y sobre un sujeto que no es libre. El poder paterno se ejerce para el bien del hijo, pero sobre un sujeto que tampoco es libre. El poder político se ejerce para el bien del súbdito, y sobre un sujeto que sí es libre. Lo que especifica cada tipo de poder no son los medios utilizados en su ejercicio, sino el fin y la condición subjetiva que cada clase de comunidad impone para el ejercicio del poder en ella. En razón de la falta de libertad del sometido al poder, los dos primeros tipos de poder son igualmente poderes *despóticos*. En razón del fin para el que se ejerce el poder, el primer tipo de poder es además un poder *técnico* o *instrumentalizador*. Sólo el poder del gobernante sobre el ciudadano es poder *político*: ni despótico, ni técnico.

Estas dos notas caracterizan al poder *político* porque este poder es el que corresponde a la *polis*, que es una comunidad de hombres libres e iguales, para la realización común de una vida buena y suficiente. La libertad del hombre en cuanto miembro de la *polis*, implica la participación activa de éste en la consecución y disfrute de ese fin común. Y la igualdad de los miembros de la *polis* plantea la necesidad de establecer una razón para la asignación del poder, es decir, un criterio de legitimidad, ya que esa igualdad significa que no existe, entre los ciudadanos en cuanto ciudadanos, una relación de superioridad que sea inmediata, objetiva o natural. La cuestión de la legitimidad –la necesidad de legitimación– afecta sólo al poder político, y le afecta precisamente por ser político. Pero esto es así, siempre y cuando "político" sea un calificativo que no remite a unos medios específicos, sino a una determinada comunidad, en la que los hombres son libres e iguales: a una comunidad política. Sólo por su referencia a este tipo de comunidad, el poder político puede toparse con el problema de su legitimación. Sólo cuando el poder político es político por pertenecer a una comunidad política, la cuestión de la legitimidad surge natural y obligadamente, como una cuestión típica del poder político.

Desde una definición del poder político en función de los medios de que dispone, no hay modo racional de hacer comparecer la cuestión de la legitimidad, como una cuestión que afecta al poder político en cuanto tal. En el fondo, al plantear el problema de la legitimidad, Max Weber está situando el poder "político" –el poder que aplica la coacción física– en una comunidad *política*: en una comunidad cuya politicidad no deriva realmente de la presencia de ese tipo de poder; y es la condición *política* de esta comunidad lo que plantea la necesidad de legitimar ese poder. La necesidad de legitimación afecta a ese poder, no en cuanto que es "político" en razón de los medios que utiliza, sino en cuanto que es *político* en razón de la politicidad de la comunidad donde se ejerce. Esta segunda forma de ser *político*, es la única forma en la que el poder es verdaderamente poder *político*; y de esta forma de ser *político* es de donde surge racionalmente la

cuestión de la legitimidad para el poder político. La verdadera politicidad del poder, nada tiene que ver –en principio y esencialmente– con los medios de que se sirve éste, sino con la clase de comunidad a la que el poder corresponde.

La inconsistencia de que adolece el intento de definir el poder político en razón de los medios que utiliza, se pone de manifiesto en la paradoja –cuando menos– terminológica a la que conduce. Si el poder es poder político por usar la violencia física, la legitimación del poder político tendría que comportar lógicamente la des-politización de ese mismo poder, pues un poder legítimo es un poder que no ejerce la violencia ni recurre a ella. En sentido estricto, una *violencia legítima* es una contradicción. Puede pensarse que "violencia" tiene aquí un sentido valorativo, mientras que en Weber este término tiene sólo un sentido meramente fáctico; y, efectivamente, así es. Pero esto no elimina por completo la paradoja, sino que, quizá, la hace ser solamente terminológica, lo cual no significa –de todas formas– que dicha confusión deje de constituir una dificultad apreciable, pues se trata de una contradicción entre términos que se refieren a cuestiones prácticas. Precisamente, en cuanto término práctico, es decir, en cuanto término que expresa una realidad humana, y no una realidad física, "violencia" posee –de suyo y espontaneamente– sentido valorativo; y sólo dotado de este sentido, ese término nos resulta útil en la tarea de iluminar, comprender y ordenar el mundo de lo humano –el mundo político, por tanto– y de orientarnos prácticamente en él. Hablar de violencia en un sentido meramente fáctico, no tiene sentido, función o valor en el ámbito de la reflexión politica. En este ámbito, sólo tiene sentido un concepto valorativo y práctico de violencia –que se refiere, por tanto, a fines y condiciones subjetivas–, es decir, un concepto de violencia según el cual la violencia resulta contradictoria con la legitimidad.

No es posible comprender acabadamente la realidad política mediante el uso de una metodología compositiva o construccionista, según la cual la comprensión de esa realidad se lleva a cabo como un proceso mental de progresiva caracterización –por adición de rasgos– de un fenómeno simple, genérico y fáctico, que se toma como punto de partida. Este tipo de comprensión carece del enfoque práctico que ha de poseer la comprensión adecuada de una realidad que es práctica. Una realidad práctica –una realidad que es acción– no se comprende procediendo desde lo elemental hasta lo complejo, sino procediendo desde lo total hacia lo particular. Esta comprensión no se realiza en la forma de una progresiva especificación "hacia fuera" de un elemento genérico, sino en la forma de una progresiva definición y articulación "hacia dentro" de un todo específico.

Ya hemos visto en otro lugar que la distinción que constituye una distinción práctica, es la distinción de comunidades, instituciones o contextos reales de acción; no, la distinción de dimensiones, esferas o dinámicas abstractas. Es desde una distinción del primer tipo, como Aristóteles está llevando a cabo la comprensión del poder político; y por ello, esta comprensión es una comprensión práctica, que –por serlo– alcanza el verdadero sentido de la politicidad del poder, ya que el carácter político del poder político

es un carácter práctico: no, fáctico o fenoménico.

La comprensión del poder que corresponde a la reflexión política –a la filosofía política, que es filosofía práctica– es una comprensión por referencia a un tipo de comunidad: es la comprensión del poder político como poder referido a la *polis*, como poder *de* y *para* la *polis*. Esta comprensión adopta un enfoque práctico, porque es al considerar y distinguir comunidades, cuando se nos hace presente la existencia de fines e identidades subjetivas. El poder político es entendido de manera práctica –su concepto es un concepto práctico– cuando queda definido por referencia a unos fines y a la identidad o condición subjetiva de aquellos a quienes corresponden esos fines. Sólo un concepto práctico del poder político es un concepto político del poder.

Desde esta perspectiva, la definición del poder político es indudablemente una definición valorativa, que no se rige sólo por los medios, sino principalmente por los fines. El poder político es el poder que se ejerce en una comunidad política, para la consecución de los fines que corresponden a esta comunidad. Pero la consecución de estos fines exige, *por sí misma* e *intrínsecamente*, que el poder se ejerza de un modo determinado. Una comunidad humana sólo alcanza sus fines si los alcanza de un modo que es adecuado a la naturaleza de esa comunidad: un modo que es el modo como esa comunidad –en cuanto comunidad– alcanza sus fines –en cuanto suyos–. Una comunidad sólo alcanza *sus fines* si los alcanza de tal manera que los *fines* alcanzados pueden decirse verdaderamene *suyos*. Como advierte Aristóteles, el gobierno debe ser conforme con la naturaleza del gobernado[5]. El poder político es el poder que corresponde y es adecuado a la índole de una comunidad política; y esta conformidad se mide tanto por los fines que son propios de esta clase de comunidad, como por la condición subjetiva de los miembros de una comunidad que es una comunidad de ciudadanos libres e iguales. Desde esta concepción del poder político, la cuestión de la legitimidad surge necesaria y lógicamente, pues aparece como una cuestión acerca de los requisitos para la plena politicidad de ese poder, para la completa adecuación del poder a la *polis*. Así entendido, el poder político exige intrínsecamente –para ser *político*– la legitimidad. En cambio, definido por relación a la violencia física, el poder político recibe la legitimidad como un carácter extrínseco y sobreañadido, que, además, resulta contradictorio con ese poder, en sentido real y práctico –en sentido político–, pues en este sentido la violencia consiste en una actuación contraria –disconforme, inadecuada– a la naturaleza de la realidad sobre la que recae.

El tratamiento fáctico o fenoménico del poder, como si éste consistiera en un fenómeno aislable, en un hecho que está ahí y puede ser estudiado de manera abstracta y absoluta, refleja la orientación fisicalista que afecta a buena parte del pensamiento político moderno, y conduce a identificar el poder con la fuerza, que sí es una realidad física. Pero el poder –propiamente dicho– no es una entidad física, sino una realidad institucional –lo cual equivale a decir práctica–. El poder no es simple *dynamis* o *virtus*,

sino *exousía* o *potestas*: una facultad o competencia integrada en un orden[6]. El poder sólo existe en un orden, en una comunidad o institución: surge dentro de ésta, y debe su existencia a la existencia de ésta. El poder es una facultad institucional, que es materia de atribución o distribución dentro del conjunto institucional y según la índole de éste; es algo así como la condensación de una función exigida por el conjunto institucional, en un punto, lugar o puesto del orden constitutivo de ese conjunto. Por esto, no cabe hablar, en rigor, de poder *individual*. Sólo la fuerza puede ser individual; sólo ella puede ser poseída individualmente y existir con la existencia del mero individuo, porque sólo la fuerza es una realidad física. La fuerza puede existir como relación entre un hombre y una cosa, o entre un hombre y otro hombre tomado como cosa. Por el contrario, el poder sólo existe como relación entre hombres en cuanto tales.

En general, el poder consiste en la facultad institucional de dar eficacia a un querer o voluntad sobre lo colectivo. En otras palabras: tiene poder aquel que posee institucionalmente la competencia sobre la decisión acerca del ser de una comunidad. El poder político –el poder de la *polis*– es la facultad institucional de hacer eficaz una voluntad sobre el ser de la *polis*; es la competencia para decidir acerca de la definición de la *polis*. La acción política es la acción que versa sobre la configuración de la *polis*, y más estricta y directamente, sobre la configuración de lo público. El poder político es la competencia sobre la acción política que lo es estricta y perfectamente. Esta acción –como ya vimos– es una acción institucional, por lo que la competencia sobre ella es también institucional. El poder político es, pues, la capacidad de decidir sobre lo público, la facultad institucional de dar eficacia a un querer o voluntad acerca de lo público. Lo que especifica como político al poder, no son los medios que utiliza, sino el objeto sobre el que versa su actuación, el tipo de realidad colectiva que está siendo definida por él.

Frente a lo que algunos autores parecen pensar, es preciso advertir que el paradigma del poder político no se encuentra en un poder extraordinario e imponente, erguido en actitud dominadora y protectora a la vez, sobre el conjunto de la *polis*. Esta imagen *leviatánica* del poder político no corresponde a la verdad de éste, y constituye en realidad –como la historia demuestra– un obstáculo, un elemento desorientador y distorsionante de cara a la comprensión del poder político. Conviene desembarazarse de esa imagen dramática y sobrecogedora, para captar la auténtica realidad –más sutil y ordinaria– del poder político.

Es cierto que si tomamos como punto de partida para la gestación de la *polis*, un momento –real o hipotético– de violencia generalizada, de desorden e inseguridad, el poder aparece primordialmente como fuerza apaciguadora, como poderío majestuoso e intimidador: tanto más, cuanto mayor sea la necesidad de pacificación y protección. Desde estas premisas cabe decir –como hace Carl Schmitt– que la primera y fundamental forma de relación política es la relación *protección-obediencia*. Es claro que todo esto corresponde a una forma de pensar lo político de corte hobbesiano, que se caracteriza –como ya hemos apuntado– por concebir lo político desde lo excepcional, por otorgar a lo

extraordinario el papel de fundamento y paradigma de lo esencialmente político. Sin embargo, no es el caso extremo, lo que caracteriza a la situación excepcional y es razonable en ella, lo que puede suministrarnos la clave para comprender lo político en sí mismo, lo que nos presenta la medida perfecta de la racionalidad política, pues esta racionalidad es la racionalidad de un orden, de una comunidad, de la *polis*. La naturaleza de las cosas –advierte Aristóteles– la aprehendemos en la forma en que las cosas se dan ordinaria y regularmente. En verdad, es desde la comprensión de lo político en su acontecer ordinario, en su realidad de orden, comunidad o institución, como podemos captar el sentido y la racionalidad del caso excepcional.

Efectivamente, una situación extrema, de desorden e inseguridad, exige que el poder se haga presente, principalmente, como fuerza, pues la necesidad que se hace apremiante es la necesidad de protección. La presencia de un peligro, de una emergencia reclama siempre la concentración del poder; y cuanto más física sea la amenaza de ese peligro, más física ha de volverse la presencia y actuación del poder. Pero cuanto más física es la actuación del poder –cuanto más se convierte en fuerza–, más físicos son también sus efectos, que, en último extremo, se resumen en la conservación de la vida física de los ciudadanos. Lo físico es precisamente lo menos compartible y comunicable; la vida física es siempre una realidad, un bien meramente individual. Cuando el poder es fuerza, lo que proporciona es un bien físico e individual, y es este tipo de bien el que un hombre espera de un poder que es fuerza: el hombre que pide protección al poder, que reclama por tanto que el poder sea fuerza, es –por lo que respecta a esta actitud– un individuo que persigue un bien individual. Por esto, la relación protección-obediencia es una relación mínimamente comunitaria: por sí misma y en cuanto tal, es más bien una relación instrumental, con vistas a bienes individuales. Apenas hay comunidad –fin y voluntad verdaderamente *comunes* – entre el protector y los protegidos, y entre los mismos protegidos en cuanto tales. El protector se sirve del protegido, como el protegido se sirve del protector: se trata, pues, de una recíproca instrumentalización. En definitiva, la relación protección-obediencia es –de suyo– una relación defectuosa y mínimamente política. No es una relación que corresponda propiamente a la *polis* en cuanto tal; no es una relación que caracterice la genuina condición de quienes son miembros de una comunidad política.

El poder político, cuanto más se convierte en fuerza –en realidad física–, a causa de una emergencia, tanto más pierde su carácter de poder *político*. El poder político deja de ser auténticamente *político*, deja de ser el poder de la *polis*, en la misma medida en que la *polis*, a causa del surgimiento de una situación excepcional, deja de ser auténtica *polis*. No es en la excepcionalidad donde podemos encontrar la esencia y autenticidad del poder político, porque no es en la excepcionalidad donde se nos hace presente la esencia y autenticidad de la *polis*. Puede estar justificado que el poder político se convierta en fuerza, para hacer frente a una circunstancia extrema, pero esto no es óbice para que hayamos de reconocer que, en la medida de esa conversión, el poder político se hace

poder *despótico*.

El poder es poder político en la medida en que la relación que el poder establece es una relación que trasciende la elementalidad de la *protección-obediencia*. El poder adquiere auténtico carácter político cuando, trascendiendo la simple función de proteger, asume la tarea –mucho más noble y valiosa– de crear un orden, una situación ordinaria y estable, una verdadera comunidad política. La sustancia de este orden o situación no consiste sólo en la mera evitación de un peligro; y el poder que instaura dicho orden es un poder cuya actuación no consiste sólo en hacer frente a ese peligro. Podemos decir que el poder se hace poder político en la medida en que deja de ser sólo *kratos* –fuerza protectora– y se eleva a la condición de *arké*: de principio de orden.

La creación de un orden, de una comunidad, por parte del poder que inicialmente es sólo protector, supone la aparición de un nuevo fin, más elevado y valioso que la mera seguridad física, como horizonte de sentido para el ejercicio de ese poder. Este nuevo fin sí puede constituir una meta común a protector y protegidos, y puede fundar una auténtica comunidad entre ellos. En este sentido podemos interpretar la afirmación aristotélica de que la *polis* surge por la vida, pero se ordena a la vida buena. No son las exigencias del mero vivir las que representan el objetivo propio y específico del poder político. Lo que da al poder político su sentido esencial es su ordenación a hacer posible un vivir valioso y logrado. Lo que hace que el poder político sea tal, no es la protección de lo que podría darse con anterioridad a él, sino la posibilitación de una novedad, de una realidad más valiosa que no podría existir sin la existencia de ese poder.

Al crear un orden, el poder-fuerza queda incorporado a ese orden que él mismo crea: queda sometido a su orden y convertido en el poder de un orden, en una facultad institucional y ordenada. Como ya hemos visto, la existencia de un orden implica necesariamente la limitación del poder en cuanto capacidad de decidir discrecionalmente. Un poder que crea un orden es un poder que se autolimita. Todo orden humano, en última instancia, surge como autolimitación de un poder. El poder político es el poder que se autolimita creando un orden político, y que actúa como el poder de ese orden, como el poder de una *polis*.

Con acierto señala Crick que el déspota disfruta del poder pero aborrece la política[7]. Quien desea conservar el poder como poder despótico, no aplica ese poder a la creación de un orden político, es decir, no permite que el ejercicio de su poder consista en auténtica acción política: acción configuradora de una *polis*. Para conservar un poder incondicionado, el déspota intenta mantener a sus súbditos en una permanente situación de emergencia, real o ficticia. La ficción de una persistente amenaza, de un peligro siempre inminente, ha sido siempre el recurso característico de quienes han querido conservar un poder despótico, un poder-fuerza, que sólo se justifica cuando la necesidad de protección se hace apremiante. La conversión de esta estratagema del despotismo en

doctrina política, la encontramos realizada netamente en la obra de Hobbes, para quien el poder político es ese "dios mortal" que es necesario para poner freno a la perpetua amenaza de caer en el estado de naturaleza, en la guerra de todos contra todos.

Al *politizarse*, al adquirir carácter político y perder la condición de fuerza, el poder se perfecciona, avanza hacia su plenitud como poder. Porque la perfección del poder se mide principalmente por la perfección de sus efectos; no, por la cantidad de éstos y el esfuerzo necesario para producirlos. Situar el paradigma del poder en una potencia extraordinaria y titánica, cuyos efectos son sin embargo elementales y de muy baja calidad –la protección de lo imprescindible, de lo más físico–, refleja un modo de pensar que parece deudor del *voluntarismo divino* de algunos autores medievales, para quienes la omnipotencia divina tenía que incluir la capacidad de crear lo contradictorio: para ser perfecto y pleno, el Poder de Dios debía ser capaz de actuar irracionalmente.

Por el contrario, un poder es tanto más perfecto cuanto más perfectos –racionales, duraderos, elevados– son los efectos que es capaz de realizar. La *debilidad* de un poder extraordinario se pone de manifiesto –entre otras cosas– en la incapacidad de este poder para convivir, para hacerse compatible con el progresivo perfeccionamiento de sus propios resultados. Este tipo de poder no resiste el progreso, en calidad y orden, del conjunto humano que domina y protege. Un imperio –afirma Kuhn– se autodestruye con su propia perfección: la madurez social de las colonias suspende la necesidad y legitimidad del protectorado ejercido por el poder colonizador; y en esto estriba precisamente el valor histórico que pueda reconocerse a un imperio[8].

Ahora bien; aunque lo específico del poder político no sea actuar como fuerza, sino como el poder de un orden, de una *polis*, sí es propio del poder político el conservar la capacidad de actuar como fuerza cuando sea necesario. La creación de un orden político reduce la condición de poder-fuerza que inicialmente poseía el poder protector, al transformarse éste en un poder ordenado y ordinario. Pero la reducción de esa condición no significa la completa anulación de su posibilidad. El poder político se caracteriza también por ser un poder que está capacitado para responder eficazmente a una emergencia, que está siempre en condiciones de proporcionar protección en una situación excepcional. Eliminar este rasgo equivale a abandonar la realidad política y adentrarnos en la utopía; pero, por otro lado, enfatizarlo y convertirlo en lo esencial, significa hacer definitivo lo excepcional, es decir, significa no llegar nunca a entrar de veras en la realidad política[9]. Lo propio del poder político es ser un poder que, en condiciones normales, se encuentra ordenado, difundido y participado, y que, al mismo tiempo, conserva la capacidad de concentrarse en caso de excepción. Pero –subrayémoslo– este poder no es más plenamente *poder político* cuando actúa extraordinaria y excepcionalmente, sino, por el contrario, cuando actúa con normalidad.

Ordinariamente –en una situación política ordenada y estable–, las exigencias del puro vivir no son preeminentes, no es apremiante la necesidad de protección. La *polis* es una

comunidad que, trascendiendo esas exigencias mínimas, se ordena a hacer posible una vida buena, una vida plenamente humana y valiosa. Pero, obviamente, trascender esas exigencias elementales significa asumirlas y dejarlas satisfechas. Aunque las exigencias del mero vivir no sean acuciantes, siguen estando presentes, y, por lo tanto, se mantiene también la posibilidad de que se conviertan en apremiantes. El orden político, que se configura de cara a la vida buena, ha de incluir en su configuración –en la medida de lo posible– la previsión de la situación de emergencia y la capacidad de provisión ante tal circunstancia. Podemos decir que lo característico de un orden político es procurar las condiciones de una vida buena, de un modo que incluya siempre la atención de los requisitos de la vida sin más. La *polis* consiste en una institucionalización de las condiciones del vivir bien, mediatizada y condicionada por la institucionalización de las condiciones del simple vivir. Olvidar esto equivale a perder la conciencia de la índole propia de lo político; a perder de vista el modo de perseguir los fines más elevados, que corresponde a una comunidad que es una comunidad política.

2. LEGITIMIDAD Y NECESIDAD DEL PODER

Weber habla de tres fundamentos de la legitimidad, de tres tipos puros de justificación del poder político. La legitimidad puede tener, efectivamente, diversos orígenes, fuentes o criterios. Pero esta diversidad de fundamentos no implica una diversidad de naturalezas de la legitimidad: la legitimidad, en sí misma, siempre consiste en lo mismo. Esencialmente, la legitimidad consiste en el consentimiento otorgado al poder, que comporta la disposición a la obediencia, es decir, la aceptación de la capacidad de obligar del poder. Esto supone el reconocimiento del poder; y este reconocimiento –*reconocernos* en el poder– significa una forma de identificación con el poder. Esta identificación puede llevarse a cabo a través de diversas fórmulas, en función de diferentes criterios. Pero sean cuales sean los fundamentos de la legitimidad, el papel de estos fundamentos consiste siempre en proporcionar una vía para la identificación de una comunidad política –de un pueblo– con su correspondiente poder. En una comunidad política, en una comunidad de ciudadanos libres e iguales, el poder es legítimo cuando –de un modo o de otro– el mandato del poder puede ser visto como propio, es decir, como auto-imposición, como auto-dominio. Una legitimidad que no consistiera en esta identificación, no sería, estrictamente hablando, una legitimidad *política*: no sería la legitimidad de un poder *político*.

Aristóteles refiere que cuando una oligarquía o una tiranía se convierte en una democracia, algunos se niegan a cumplir las obligaciones y contratos asumidos por el régimen anterior, argumentando para ello que tales actos no fueron actos de la *polis* sino del tirano[10]. Al plantearse este problema, al plantearse la cuestión de si un acto del poder es o no un acto de la *polis*, Aristóteles está planteando –aunque no utilice este término– la cuestión de la legitimidad. Porque, en última instancia, un poder es legítimo cuando sus decisiones pueden ser consideradas como decisiones de la *polis*. Un poder es legítimo cuando es verdaderamente el poder *de una polis*: cuando es un poder verdadera y plenamente *político*. Un poder ilegítimo es un poder que se ha enajenado respecto de la *polis*, y sus actos no pueden ser tenidos, por tanto, como actos de la *polis*. El que autoriza que se haga algo –dice Tomás de Aquino–, es también autor de tal acción[11]. Un poder legítimo es un poder que –en virtud de algún criterio o razón– ha sido autorizado por la *polis*; y esta autorización convierte al poder en autor de actos de la *polis*, y a la *polis*, en autora de actos del poder.

A pesar del aspecto imponente que pueda tener, el poder ilegítimo –según el lúcido diagnóstico de Ferrero– es un poder débil e inseguro que siente miedo del pueblo, de su libertad, y, por ello, recurre a la fuerza[12]. El poder ilegítimo se mantiene y se defiende del pueblo, inspirando al pueblo un miedo que sea mayor que el miedo que éste inspira al poder. Ante esta aritmética del temor, la función de los principios de legitimidad –señala Ferrero– consiste en proporcionar un modo de eliminar el miedo entre el poder y los súbditos, y de establecer, así, un orden basado en la aceptación común de un mando. El

valor y la racionalidad de un principio de legitimidad –sea éste el que sea– se mide siempre en términos de orden: se mide en función de la capacidad de ese principio para generar orden político, reconocimiento del poder[13].

Eliminar el miedo, la desconfianza entre el poder y el pueblo, equivale a convertir en propio lo que antes era ajeno –el poder respecto del pueblo, y el pueblo respecto del poder–: significa, pues, establecer una forma de comunidad e identificación entre el pueblo y el poder. Ya Aristóteles llama la atención sobre el hecho de que los tiranos suelen rodearse de una guardia personal, formada por mercenarios, por extranjeros, para defenderse de los ciudadanos[14]. El poder ilegítimo necesita ser fuerza protectora –protectora de sí mismo– porque es él el que se encuentra en permanente situación de emergencia. Sólo un poder legítimo, un poder que no se siente inseguro, que no teme al pueblo porque se sabe reconocido por éste, puede proceder a limitarse a sí mismo, mediante la progresiva configuración de un orden político.

Conviene subrayar que el reconocimiento del poder del que estamos hablando es el reconocimiento del poder *por parte del pueblo*, es decir, por parte de un conjunto humano en cuanto conjunto político, en cuanto comunidad de ciudadanos. Se trata, pues, de un reconocimiento público o estrictamente político, según la diferencia entre lo político y lo social establecida más atrás. Por esto, en el contexto de estas páginas, se hace necesario introducir una variación en la conocida distinción de Alvaro d'Ors, entre autoridad y potestad[15]. Según d'Ors, la autoridad es el saber socialmente reconocido, y la potestad es el poder socialmente reconocido. A la luz de todo lo visto hasta ahora, resulta obligado sustituir aquí el segundo elemento de esa distinción por una definición como la que sigue: el poder es el querer sobre lo público política o públicamente reconocido. A diferencia de lo que puede ocurrir respecto de la autoridad –y siempre según los términos aquí definidos–, el reconocimiento que corresponde al poder nunca puede ser un reconocimiento meramente social –espontánea y privadamente generalizado–, sino que ha de ser un reconocimiento deliberada y públicamente común, pues se trata de un reconocimiento que es otorgado por un pueblo en cuanto tal, y que, a la vez, configura como pueblo a quienes lo otorgan. Quienes reconocen un poder quedan configurados institucionalmente, y vinculados institucionalmente a ese poder.

Lo propio de la autoridad es dar garantía, acrecentar en calidad y valor un juicio, un dictamen o apreciación; en definitiva, lo propio de la autoridad es despertar fe. En cambio, lo específico del poder es dar eficacia a un querer, proveer de imperatividad a una decisión; en resumen: suscitar obediencia. La actuación de la autoridad consiste en la emisión de un conocimiento garantizado, que se dirige primordialmente a la razón del que escucha, sirviéndole de criterio y orientación, pero dejando en manos de éste la determinación final de la decisión. Por el contrario, la actuación del poder consiste en la toma de una decisión, que es dirigida primordialmente a la voluntad de quienes están sometidos a ese poder, como especificación ya determinada de la voluntad de éstos. La actuación del poder no sólo proporciona la definición –la *razón-medida*– de *lo* que hay

que hacer, sino que, además, ella misma constituye el motivo –la *razón-causa*– por el que *hacerlo*. Sólo cuando se dan estas dos clases de *razones* como razones del obrar, estamos ante un obrar que consiste en obediencia.

El poder suscita obediencia, pero, al mismo tiempo, la obediencia genera poder. Poder y obediencia son, en último extremo, como las dos caras de una misma moneda. La misma realidad que, vista "desde arriba", aparece como poder, vista "desde abajo", aparece como obediencia. Esa realidad consiste en la determinación eficaz de una voluntad común. El poder que suscita la obediencia de un sujeto determinado no es otra cosa que el conjunto de obediencias encadenadas del resto de los sujetos que componen una misma comunidad. La obediencia de unos constituye el poder sobre los otros. Y no es necesario que se trate de una obediencia cumplida o realizada: basta una obediencia presumible, la expectativa de una obediencia por parte de los demás. Se obedece al poder –el poder es poder: suscita obediencia– porque se juzga probable la obediencia de los demás. Cuando esta obediencia pierde probabilidad, cuando su expectativa se hace incierta, el mayor de los poderes puede desmoronarse como un gigante con pies de barro, produciéndose entonces un vacío de poder, hasta que se constituya un nuevo foco de obediencia probable. Y si la cadena de obediencia se rompe en un determinado escalón del mando, se erigirá finalmente como auténtico poder, aquel de los dos pretendientes que consiga dar mayor verosimilitud a la expectativa de ser obedecido por los demás. Si el poder es una realidad institucional, también lo es la obediencia. Al igual que el poder, la obediencia es tanto más plena y acabada cuanto más institucional sea su articulación y su modo de discurrir, pues la obediencia por parte de otros es tanto más previsible cuanto más responda a vínculos institucionales. La autoridad puede ser creída personalmente, al margen de lo que hagan los demás, pero la obediencia al poder sólo se genera y configura colectivamente. Esta relación entre poder y obediencia pone de manifiesto la naturaleza, a la vez, sólida y frágil del poder.

La legitimidad del poder consiste en el reconocimiento de éste por parte del pueblo, en la identificación del pueblo con el poder. Esta identificación supone, lógicamente, la existencia de una identidad del pueblo en cuanto pueblo, la posesión de una identidad colectiva por parte de los ciudadanos en cuanto tales. Por tanto, la legitimidad no se reduce –contra lo que algunos autores sostienen– a la aplicación y seguimiento de determinados procesos regulativos, establecidos para dar lugar, a través de ellos, a decisiones con validez intersubjetiva. La legitimidad trasciende las posibilidades de una lógica procedimental. La legitimación del poder se alcanza siempre mediante la apelación a valores comunes y sustantivos; se fundamenta en el modo como un pueblo se entiende a sí mismo. Esta autoconcepción de un pueblo –su identidad y sus valores comunes– se cifra y encarna en el criterio que opere como fundamento de legitimidad en ese pueblo, y en los procedimientos a través de las cuales ese criterio se haga operativo. Ese criterio y estos procedimientos sirven como fórmula de legitimación porque encarnan aquella autoconcepción colectiva, y mientras la sigan encarnando.

Aquello que sirve como fundamento de la legitimidad, sirve como tal, no por su función limitante de una voluntad o poder, sino por su función expresiva de un ser colectivo: el ser del pueblo. La legitimidad del poder no es esencialmente una cuestión de limitación, sino de expresividad. Para la fundamentación de la legitimidad, no es suficiente el recurso a un sistema de reglas formal-procedimentales, cuyo sentido sea la limitación o canalización del ejercicio del poder. Como Carl Schmitt señalaba en su crítica al constitucionalismo liberal, una Constitución puramente formal no sirve de fundamento suficiente de la legitimidad; hace falta una Constitución sustantiva, que recoja contenidos que definen la realidad política de un pueblo. La fundamentación de la legitimidad exige disponer de una Constitución que verdaderamente *constituya* o defina una realidad colectiva, es decir, una Constitución auténticamente *política*, y no sólo legal.

También Bobbio ha denunciado la reducción moderna de la legitimidad a mera legalidad, reconociendo la imposibilidad de dar razón de la legitimidad mediante una concepción de ésta como sometimiento del poder a normas legales. En verdad –reconoce Bobbio–, la legitimidad encierra una apelación a fundamentos que se encuentran más allá de las normas, y que consisten en valores y fines colectivos; y, por esto, la respuesta al problema de la legitimidad está más allá de la relación entre poder y derecho[16].

Ciertamente, la limitación del poder puede estar incluida en la legitimación de éste, pero no constituye la esencia de tal legitimación; y la intervención de la ley en la legitimación del poder no consiste principal y esencialmente en su acción de limitar el poder, sino, más bien, en su acción de vincular un poder a una comunidad determinada, es decir, en garantizar que el poder es expresivo de la identidad colectiva de esa comunidad. Si la limitación legal del poder desempeña un papel en la legitimación de éste, no lo hace en cuanto pura y estricta limitación, sino que posee ese papel en tanto en cuanto un poder así limitado –así definido– resulta más identificable con el pueblo, más reconocible por éste. La función de la ley en la legitimación del poder consiste en servir de cauce para establecer la identificación entre el pueblo y el poder, y el cumplimiento de esta función puede exigir que la ley actúe limitando el poder, o ampliándolo.

Tomada estrictamente como sometimiento o sujeción legal del poder, es decir, como atenimiento del poder a normas, la legalidad se refiere propiamente al ejercicio o uso del poder, pero no a la legitimidad del poder mismo. El problema de la legitimidad queda –por decirlo así– a la espalda de esa legalidad, pues el establecimiento de ella exige y presupone un poder legitimado. La legitimidad no se refiere primordialmente a la conformación entre poder y norma –ya se trate de un poder que es limitado por una norma, o de una norma que busca un poder adecuado que la haga eficaz–, sino a la conmensuración entre poder e institución o comunidad.

Lo que mide a un poder de cara a su legitimidad es la realidad colectiva de un pueblo; sus fines, valores y necesidades; su modo de entenderse a sí mismo como comunidad política. El criterio de legitimidad está vinculado a esa realidad común, se extrae de ella y

cambia cuando cambia ella. Por esto, un poder que se justifica como freno a la anarquía, como protección frente a la violencia, pierde legitimidad en la medida en que desaparece la sensación de inseguridad, y la experiencia del orden suscita nuevas y más elevadas expectativas[17]. Ningún principio concreto de legitimidad es, por tanto, definitivo y de validez universal. En cualquier comunidad política, se produce una crisis de legitimidad cuando el poder es incapaz de responder a las demandas reales –más ambiciosas o más elementales– de esa sociedad[18]; cuando se da una desproporción entre el papel que es capaz de desempeñar un tipo de poder, y las aspiraciones que es capaz de tener esa comunidad; es decir, cuando se produce un extrañamiento o inadecuación entre lo que ofrece y expresa una forma de poder, y el modo como un pueblo se percibe y se entiende a sí mismo. En última instancia, un poder puede quedar deslegitimado sin necesidad de haberse hecho ilegal.

Al hablar de legitimidad, estamos tratando acerca del poder, principalmente desde el punto de vista del *quién*, y no tanto desde el punto de vista del *cómo*. Si la cuestión de la legitimidad se presenta como una cuestión netamente política y de trascendental importancia, y se presenta de manera ineludible, es porque el aspecto subjetivo del poder –el poder como *alguien*, el *quién* del poder– constituye un problema fundamental e insoslayable para todo orden político: un problema que nunca puede quedar eliminado mediante la solución que pueda darse –por perfecta que sea– al problema que representa el *cómo* del poder. Considerado el poder en relación al *quién*, es decir, tomado como *alguien*, es como el poder resulta susceptible de identificación: de identificación con el *quién* del pueblo, con la comunidad política como *alguien*. La cuestión de la legitimidad nos sale al paso ineludiblemente, porque ante la presencia de la ley, del mandato, la pregunta que surge no es sólo la pregunta por el objeto de la ley –qué manda la ley, y si es o no racional lo que manda–, sino que surge también la pregunta por el sujeto de la ley: preguntamos *de quién* es la ley, *quién* manda lo que manda la ley. Y esto es así, porque la respuesta –aun la respuesta positiva– a la primera pregunta no es suficiente para comprobar el carácter legal de la ley, para reconocer que estamos obligados por ella. Por muy racional que sea, la ley no es ley sólo por ser racional, sino por ser además el mandato de quien está legitimado para mandar.

Una comunidad humana no es *algo*, sino *alguien*. Y, en cuanto *alguien*, una comunidad humana –cada uno de sus miembros– se reconoce obligada por una ley si, ante la presencia de esa ley, no se encuentra sólo ante *algo* –una anónima medida racional–, sino también ante *alguien*: si en el conocimiento de esa ley puede reconocer a alguien, y, en concreto, a alguien en el que esa comunidad puede *reconocerse*. Este reconocimiento, esta identificación entre la comunidad como *alguien* y el poder como *alguien*, es en lo que consiste la legitimidad del poder, que es condición necesaria para la obligatoriedad de la ley. En una comunidad política, la ley es ley cuando la respuesta a la pregunta: *de quién es la ley*, es una respuesta que, de algún modo, puede ser reconducida a esta obra: *de la misma comunidad política*. Una comunidad política se

reconoce obligada por la ley, cuando ella misma *se reconoce* en *quien* manda lo que la ley manda: cuando, a través de ese *quién*, es la misma comunidad la que manda esa medida racional que constituye la ley. Una ley es auténtica ley para una comunidad política, si dicha ley es *de la misma comunidad política*, en el doble sentido de esta expresión: pasivo y activo. La legitimidad del poder tiene el sentido de convertir el mandato del poder en auto-imposición, en auto-dominio; de hacer que la ley obligue realmente, por constituir una forma de auto-obligación; de *elevar* los actos del poder a la condición de actos de la *polis*. Un poder es legítimo cuando puede ser visto como *nuestro*, y, por tanto, cuando su acción de decidir puede ser entendida como nuestra acción de *decidirnos* en cuanto *polis*: como acción auténticamente política.

Términos como "auto-imposición" o "auto-obligación" tienen significación real si la reflexividad que expresan no es una reflexividad perfecta, una reflexividad que supone la identidad absoluta de los dos sujetos –activo y pasivo– enlazados mediante la circularidad de esa acción. Para que podamos hablar, con realidad, de *imposición* u *obligación*, es necesario que exista alguna relación de superioridad-subordinación entre un sujeto y otro, entre una voluntad y otra; y, por lo tanto, para que podamos hablar de *auto-imposición* o *auto-obligación* reales, es preciso que, en el mismo sujeto material, se distingan formalmente dos subjetividades o voluntades, conectadas mediante ese tipo de relación. Esta distinción formal es la distinción entre un hombre como plenamente ciudadano, como participante activo en la acción de la *polis* sobre sí misma, y ese mismo hombre como sujeto particular en el seno de la *polis*. Es la distinción entre la voluntad de un ciudadano –de un hombre en cuanto ciudadano– y su voluntad en cuanto individuo particular; es la distinción entre una voluntad individual como participación en una voluntad común, en un querer que tiene por objeto un bien común, y una voluntad individual como voluntad particular, como apetito de un bien particular. Sólo una voluntad cuyo objeto es un bien superior, puede obligar a otra voluntad: a otra voluntad cuyo objeto es un bien inferior. Pero esta obligación es verdadera si ese bien superior pertenece también al sujeto de esta segunda voluntad, es decir, si se trata de un bien común: de un bien que, por tanto, también puede ser querido por este sujeto, con una voluntad que sea participación en la voluntad común. En una comunidad política, la auto-obligación consiste en el mandato de una voluntad común o política, en la que participan los ciudadanos, sobre la voluntad de cada uno de ellos como voluntad particular.

Es cierto que, en la realidad, se da habitualmente una distinción también material entre el sujeto o voluntad que obliga y el sujeto o voluntad que se encuentra bajo esa obligación: entre el *quién* del poder y el *quién* del resto de los ciudadanos. Esta distinción material es precisamente la causa de que se haga presente, de manera necesaria, la cuestión de la legitimidad; y el papel que desempeña la legitimación del poder consiste, precisamente, en convertir esta distinción material en aquella distinción meramente formal que hemos visto: en hacer que la primera equivalga a la realización práctica de la segunda, no siendo la distinción material otra cosa que el modo de articular prácticamente

la distinción formal.

Como ha quedado apuntado más arriba, la realidad del poder consiste en la determinación eficaz de una voluntad común. El poder no es otra cosa que la capacidad de una voluntad común para dotarse de una determinación que la haga eficaz como voluntad común. En una comunidad política, se establece un poder político –con un *quien* específico–, para proveer a la voluntad común, al deseo de un bien común por parte de todos los ciudadanos, de la facultad institucionalizada de determinarse y, así, hacerse eficaz y verdaderamente práctica. Es el deseo de cooperar al bien común por parte de los ciudadanos; es la voluntad ciudadana de los miembros de la *polis*, lo que está cobrando actualización y efectividad, gracias a la determinación que procede de la decisión del poder[19]. El cumplimiento de esto –de la realidad propia del poder– es en lo que consiste la legitimidad del poder político.

Por esto, aunque la decisión del poder se presente –como también se ha dicho– como una especificación ya determinada de la voluntad de los sometidos a él, esta especificación no es la especificación de una voluntad *ajena*: esta especificación no adviene a la voluntad de los súbditos estrictamente desde fuera. El poder que es legítimo determina la voluntad de los ciudadanos en cuanto participación en una voluntad común; determina estas voluntades en la misma línea de lo que ellas, como voluntades ciudadanas, están queriendo: la realización de un bien común. La legitimidad del poder hace que el ejercicio de éste no sea ni coacción ni violencia. La actuación del poder, como determinación que hace eficaz una voluntad común, está dentro de lo querido por aquellos que comparten esa voluntad común, por aquellos que quieren realizar un bien común.

Esta es la razón de que el poder sea una facultad institucional, algo que sólo existe en el seno de una comunidad. El poder surge cuando existe una voluntad común, cuando un conjunto humano desea hacer algo conjuntamente, en común. Y surge por la necesidad de proveer regularmente, a esa voluntad común, de la determinación que la haga eficaz; siendo esta misma necesidad, la razón última de que el poder político haya de ser legitimado. No existe poder individual, pues el poder no es la capacidad de autodeterminarse de una voluntad individual, sino la capacidad de autodeterminarse de una voluntad común. Aquí se encuentra la causa de que todo planteamiento contractualista fracase en su intento de dar razón de la realidad del poder. El poder no puede ser explicado como fruto de la delegación de poderes individuales; como acumulación resultante de una serie de renuncias, por parte de individuos, al poder que éstos poseerían previamente. No puede delegarse lo que no se tiene. La razón del poder no es la renuncia a lo que se tiene individualmente, sino el deseo de tener lo que no se puede tener individualmente: el afán por alcanzar un bien común.

Todo lo expuesto hasta aquí, implica claramente la necesidad de superar el concepto negativo del poder, que se encuentra presente a lo largo de una dilatada línea de autores

que recorre casi toda la historia del pensamiento político. Desde algunos Padres de la Iglesia, pasando por Lutero, y llegando hasta los pensadores de la Escuela de Frankfurt, el poder ha sido concebido por muchos como una realidad negativa: como un fruto del pecado, como un resto de irracionalidad, como un fracaso en la emancipación del hombre, ... Con frecuencia, ha sido y sigue siendo visto como un mal necesario, como un amargo remedio que, por desgracia, es indispensable. Esta idea del poder se encuentra modélicamente expresada en las palabras de Thomas Paine sobre el gobierno: "La sociedad –dice Paine– es producida por nuestras necesidades, y el gobierno, por nuestras maldades; la primera promueve positivamente nuestra felicidad, uniendo nuestros afectos; el segundo, negativamente, refrenando nuestros vicios. (...) La sociedad, en cualquier caso, es una bendición; pero el gobierno, en el mejor de los casos, es un mal necesario; y en el peor de los casos, es un mal intolerable"[20].

En general, una idea negativa del poder supone la presencia de una concepción intelectualista o racionalista de la sociedad. Este racionalismo puede ser el de una concepción de la sociedad como un constructo cuyo diseño es susceptible de un rigor científico-técnico. Puede ser el que conduce a pensar la sociedad como un orden espontáneo, regido por leyes naturales, por regularidades objetivas. También puede tratarse de un racionalismo normativista, que reduce el orden a pura norma, y la norma, a pura racionalidad; o de un racionalismo consensualista, que reduce la racionalidad política a la lógica de la consecución de un acuerdo irrestricto e incondicionado.

Todas estas posturas –a pesar de las innegables diferencias que existen entre ellas– pueden ser calificadas como racionalistas, en cuanto que todas ellas encierran –de un modo o de otro– la pretensión de suspender el poder mediante la racionalización: de disolver toda *voluntas* en pura *ratio*. En todos estos planteamientos, el progreso en la racionalidad significa el retroceso en la presencia y necesidad del poder. El poder aparece como un resto de coacción, imposición o volición, que se resiste a la acción disolvente de la racionalidad, y que es necesario en la medida en que la racionalización es insuficiente e incompleta. Basta mencionar aquí que plantear en términos antagónicos la relación entre poder y racionalidad política –o racionalidad social en general–, significa entender esta racionalidad como racionalidad teórica; no, como racionalidad práctica. La racionalidad práctica no elimina el poder, sino que lo racionaliza; sin que racionalizarlo signifique suspender su actuación como poder. La racionalidad práctica es la racionalidad del apetito, de la voluntad, de la decisión; y, para serlo, es necesario que la intervención de esa racionalidad no implique la eliminación de su propio sujeto. La racionalidad práctica es la racionalidad a la que compete la racionalización de una realidad –política, social– que, para ser racional, necesita de la presencia de un poder, de un poder racionalizado.

No existe ningún orden humano que sea natural, en el sentido de espontáneo; que sea algo así como el precipitado de procesos naturales. Además, confiar el hombre a una

espontaneidad regulativa, liberándolo así de la acción del poder, no significaría otra cosa que sustituir un tipo de sometimiento por otro: el sometimiento a una necesidad práctica o moral –la obligación–, por el sometimiento a una necesidad sistémica, mecánica e inconsciente. En un orden que surgiera espontáneamente, lo que en verdad se pondría de manifiesto, no sería la autenticidad de la libertad humana, sino la necesidad natural a la que esta libertad estaría sometida externa y despóticamente. La libertad humana, si no es en realidad trivial, si posee verdadera relevancia práctica, si –en definitiva– es algo más que una mera impresión de libertad, sólo es compatible con un orden intencionado, deliberado y decidido: con un orden auténticamente humano. Es la misma libertad humana la que exige la presencia del poder como factor del orden colectivo.

El liberalismo alberga la ilusión de hacer desaparecer, del gobierno político, toda dimensión de poder, todo aspecto volitivo e impositivo, pretendiendo convertir la tarea política en objetiva y neutral legislación, en simple indagación y pronunciamiento de leyes que sólo consisten en su pura racionalidad. Esta ilusión estriba en pensar que la transformación del *gobierno de los hombres* en *gobierno de la ley* constituye una completa y tajante sustitución. Pero, en verdad, la presencia de la voluntad en el gobierno político, la función de la decisión y del imperio, no queda eliminada por el concurso de la ley. El gobierno de la ley es imposible si por tal se entiende la sustitución del gobierno de los hombres por el gobierno de un autónomo sistema legal, del que emana, de forma puramente racional y casi deductiva, una ley tras otra. En la realidad, el *gobierno de la ley* que el liberalismo ha buscado, no ha consistido en la abolición del mandato, de la voluntad en la tarea gubernativa, sino que ha consistido en un gobierno mediante el mandato de un cuerpo legislativo[21].

El poder puede actuar legalmente –según la ley, y mediante leyes–, pero esto no significa la eliminación del poder en la ordenación de la *polis*. El gobierno de la ley no es el gobierno de la pura racionalidad: de una racionalidad aislada de toda voluntad, desasistida de todo mandato. Por una parte, la ley nunca es suficiente en la tarea de gobernar, pues la ley es una medida general, y el gobierno –también el gobierno legal– exige también la decisión sobre el caso particular. La ley puede actuar, ciertamente, como criterio o premisa de la decisión, pero no puede eludir la decisión, ni puede, por tanto, abolir el poder de decidir. Y esto significa que es necesaria la intervención de una instancia que no es la ley misma, sino una voluntad que *quiere* que algo particular sea de un modo determinado. El poder decisor actúa a partir de la ley; pero esto mismo significa que el poder *puede* más que lo que *puede* la ley, gracias a lo cual es posible el gobierno político en su integridad.

Este es precisamente el sentido de la crítica que Carl Schmitt –el Carl Schmitt *decisionista*, cabría decir– dirigía contra el legalismo liberal. Schmitt acusaba al liberalismo de ser un pensamiento *anti-político*; pues al pretender la suficiencia y la validez absoluta de la norma, el liberalismo eludía el momento de la decisión. Schmitt calificaba de "beatería de la objetividad"[22] la aspiración liberal a instaurar un gobierno

político basado exclusivamente en puras leyes objetivas, y liberado, por tanto, de la presencia de la decisión, es decir, de la necesidad de contar con el concurso del factor personal, que es, precisamente, lo que da al gobierno político el inevitable carácter de un *quién*, de un *alguien*.

Pero Schmitt, en su crítica al legalismo liberal, sólo se estaba fijando en este aspecto: la insuficiencia de la ley en la práctica, en el encuentro con el caso particular. Era en el ineludible momento de la decisión, donde Schmitt reconocía la presencia necesaria del poder, de la voluntad, de lo *político*. Lógicamente, este enfoque le llevaba a pensar que la presencia del poder, de lo político, sería tanto más paradigmática cuanto más insuficiente fuera la ley, es decir, cuanto más excepcional fuera el caso particular y, por consiguiente, más trascendental y abarcante fuera la decisión. Schmitt reconocía la incapacidad de la ley para eliminar la necesidad del poder, la imposibilidad de disolver toda voluntad en pura razón legal, pero seguía pensando el poder y la ley, la voluntad y la legalidad, como términos antagónicos. Como ya hemos visto, en el pensamiento schmittiano no cabe estrictamente la idea de *orden político*, es decir, no existe el concepto de poder *político* como poder de un orden, como poder ordenado. La excepción, no el orden, es la condición de lo político, el momento del poder. Schmitt parece ver el poder allá donde la ley no llega, pero tiene serias dificultades para reconocerlo dentro de la misma ley.

Esto último es, precisamente, donde se encuentra la clave de la imposibilidad de eliminar el poder mediante la ley. Hemos visto que, por una parte, esta imposibilidad se debe a la insuficiencia práctica de la ley, a la necesidad ineludible de la decisión. Pero, por otra parte, esta imposibilidad estriba en la necesaria presencia del poder en el seno de la misma ley, y esta es la primera y fundamental razón de que la ley no pueda eliminar la presencia del poder. Si la ley no puede sustituir al poder; si el gobierno de la ley no significa la supresión de toda dimensión volitiva o imperativa y la conversión del gobierno en pura racionalidad, no es sólo ni principalmente porque la ley no alcance a regular completamente lo particular y –menos aún– lo excepcional, sino porque la ley misma no es pura racionalidad, sino también voluntad. La razón de que la legalidad no represente la anulación del mandato o de la imposición, no está en un *defecto* de la ley, en su limitación para regular y prever lo concreto, entendida esta limitación como la incapacidad de la ley para llegar a ser perfectamente *lo que es*. Al contrario, esa razón reside fundamentalmente en la misma naturaleza de la ley, en lo que la ley *es* en cuanto tal.

La ley no es sólo razón, sino que incluye necesariamente el carácter de volición. No es sólo su racionalidad lo que hace que la ley sea ley. Para serlo, la ley necesita ser también la expresión de una voluntad que impera, de un querer eficaz y vinculante. No basta que algo –una medida o curso de acción– sea bueno o racional en sí mismo, para que constituya una ley. Es preciso también que sea querido como obligatorio, que se le añada el acto de una voluntad que puede darle el carácter de prescripción. La ley no es

simple consejo o dictamen pericial, cuyo valor reside total y exclusivamente en su racionalidad interna. La ley es una medida de la racionalidad práctica; es la racionalización de una voluntad; es la medida de la racionalidad de un querer algo. Pero a diferencia del simple consejo, la ley es la racionalización de una voluntad que está facultada –legitimada– para querer en lugar de la voluntad de otros, aunque esta voluntad de otros no sea una voluntad *ajena*, como ya hemos visto. Cumplir la ley no es sólo seguir un esquema racional, sino también reconocer una voluntad, obedecer a alguien; y, por esto, el cumplimiento de la ley supone siempre la cuestión acerca de *quién* la ha dictado. La ley es un acto de la razón práctica, de la prudencia; pero este acto no es simple consejo, sino *imperio*: el acto de una prudencia gubernativa. La ley es un acto del poder; es la expresión de una voluntad cuyo querer es la determinación de una voluntad común, del bien común querido por aquellos para los que el poder impera la ley. Con la ley, el poder no desaparece, sino que se hace presente de manera sostenida y ordinaria, y se perfecciona, pues la ley es un acto del poder, más perfecto que la decisión excepcional y momentánea.

La *polis* es un ámbito práctico –praxis o acción común–, y, por lo tanto, no cabe completa certeza sobre su correcta determinación, sobre qué hay que querer –y hacer– en concreto, como modo de querer eficazmente el bien común. En el conocimiento –explica Simon–, la falta de certeza, la indeterminación significa imperfección: una deficiente posesión del objeto; en cambio, en la apetición, la indeterminación del objeto concreto significa perfección: un mayor dominio o posesión de la formalidad que hace bueno o apetecible a ese objeto. Para un hombre sano –añade este autor–, apetecer y cuidar su salud, admite una pluralidad de concretas conductas alimenticias, que es mucho más amplia que la que cabe para un hombre enfermo[23]. En general, cuanto más se posee una cualidad, una excelencia o virtud –es decir, cuanto mejor es la posesión de una acción–, mayor es el campo de los modos concretos de practicarla y acrecentarla. Cuanto más se participa de un fin, más amplia es la gama de sus posibles medios.

En una comunidad política, pueden ser muchos y diferentes los modos concretos de acción que cooperen a la realización del bien común; y esta indeterminación será tanto mayor cuanto mejores sean las condiciones de vida de esa comunidad, cuanto más perfeca sea la *polis*. Es necesario, por tanto, optar por una determinada medida práctica, como determinación eficaz de la voluntad común. Esta opción es una decisión del poder, es un acto del querer eficaz sobre lo público, que quiere un obrar concreto como modo determinado de realizar el bien común. Será una ley aquella medida práctica concreta que constituya el objeto de la decisión o volición del poder. Porque para que un modo concreto de obrar corresponda verdaderamente a la realización del bien común, es preciso que, en cualquier caso, ese modo sea un modo común, que se trate de una forma de actuar seguida por todos. Seguir una pauta de acción que no es observada por los demás, puede ser inútil e, incluso, perjudicial para el bien común y para el bien propio. Por tanto, una medida práctica se convierte en ley cuando, además de ser racional, es

también el objeto de la voluntad del poder, que, al quererla, la hace obligatoria y, por tanto, común[24].

Por esta razón, podemos decir –como ya ha sido señalado– que el poder nos proporciona también el motivo de hacer lo que manda. Cumplimos lo que dice la ley, porque el poder lo manda, lo quiere. Lo que hace que sea racional cumplir la ley, no es la sola racionalidad de lo que la ley dice, sino además el hecho de que el poder lo manda. La última y decisiva causa de la racionaliad de una concreta medida práctica es un mandato, es –por decirlo así– una atribución de "agendidad": el acto de quererla como *agenda*.

Propiamente hablando, no obedecemos a la ley, sino al poder, pues la obediencia se presta a alguien, a la voluntad de alguien. Al cumplir la ley, estamos necesariamente obedeciendo al poder, prestando nuestro consentimiento a la voluntad de alguien, y no sólo reconociendo la racionalidad de algo. Pero dar nuestro consentimiento a la voluntad de alguien, tiene sentido si esa voluntad quiere el mismo bien común que nosotros queremos. La razón última y definitiva de cumplir la ley, de obedecer al poder, no es el acuerdo con el contenido de la ley, con lo que el poder manda; ni tampoco lo es el miedo a la pena previsible. Esa razón es el reconocimiento de que el poder es una voluntad que quiere el bien común y lo quiere en concreto, y de que esta concreción –lo que el poder quiere concretamente– es necesaria para hacer efectiva la prosecución de ese bien común. En última instancia, esa razón es el mismo bien común.

Lógicamente, esta razón se da cuando el poder es legítimo, cuando la voluntad de quienes desean un bien común puede reconocerse en esa voluntad que es el poder, y por ello la legitimidad del poder es necesaria. Si obedeciéramos al poder por estar de acuerdo con lo que manda, la legitimidad del poder sería imposible, pues se trataría de una "legitimidad" siempre provisional y *ad casum*. En el fondo, el poder no sería poder, sino, a lo sumo, autoridad. Y si obedeciéramos por miedo a la posible represalia del poder, la legitimidad de éste no sería necesaria: estaríamos actuando por nuestro bien particular, y lo mismo podría hacer el poder. En verdad, el poder no sería poder, sino sólo fuerza. Podemos precisar quizá, que la razón de *cumplir* la ley es el bien común, lo que queremos conjuntamente; pero la razón de cumplir *una ley* determinada –de hacer obligatoriamente *esto* en concreto– es la legitimidad del poder, es el hecho de que *eso* es lo que quiere una voluntad que está facultad para querer –para decidir– la determinación eficaz de lo que queremos en común.

No es extraño, pues, que –contra lo que acabamos de ver– presentar las leyes como medidas puramente racionales y objetivas, que en nada se deben a una voluntad, sea un procedimiento que sirve para escamotear la intervención del poder y la necesidad de legitimarlo. Quienes piensan que el progreso en la racionalización de la sociedad implica la reducción del poder, están entendiendo esta racionalización en términos *naturalistas*: están pensando que una sociedad es tanto más perfecta cuanto más sometida se

encuentra a leyes "naturales", a medidas que se nos imponen por su pura necesidad racional y objetiva. Por el contrario, lo que aquí podemos concluir es que una sociedad, cuanto más perfecta es, más necesita del poder, pues más indeterminados se vuelven los modos concretos de procurar su bien común. Cuanto más perfecta es una sociedad, más determinable se hace, y por tanto, más se debe a su propia autodeterminación –a su voluntad–, y más capacidad de autodeterminación necesita. En definitiva, cuanto más perfecta es una sociedad, más *política* es esa sociedad.

El progreso en la racionalización de una sociedad es la mejora de su racionalidad como racionalidad práctica, es decir, es la mejora de la racionalidad de esa sociedad en cuanto *decisión propia*, en cuanto *voluntad de sí*. Ese progreso es, pues, un progreso en la *autarquía*, que no significa sólo autosuficiencia material, sino también autosuficiencia *política*: plena capacidad para autodeterminarse, para decidir*se*, para deberse a su propia voluntad. El perfeccionamiento de una sociedad implica, por tanto, el desarrollo de su capacidad –y necesidad– de determinar eficazmente su voluntad común: el desarrollo del poder. Cuanto mejor es un orden humano, más *humano* y menos "natural" es ese orden, es decir, más aspectos de ese orden caen bajo la decisión del hombre; y, por lo tanto, mayor es el papel del poder, y mayor es, lógicamente, la necesidad de legitimarlo.

Por último, la racionalización de la sociedad tampoco significa la anulación del poder, cuando esta racionalización se entiende –como hace Habermas– como progresivo atenimiento a la lógica del consenso, como un progreso en la capacidad de alcanzar un *acuerdo racional*: un acuerdo libre e ilimitado. En primer lugar, un consenso universal es una imposibilidad práctica. Es imposible prácticamente que todos los sujetos afectados por una cuestión lleguen a un completo acuerdo sobre la medida que ha de tomarse respecto de esa cuestión. Y –si se puede hablar así– aún es mayor la imposibilidad de que un consenso de ese tipo –subjetivamente universal– llegue a darse respecto de todas las cuestiones que puedan afectar a los miembros de una sociedad –sea también un acuerdo objetivamente universal–. La realidad política y práctica es una realidad que nos exige actuar aunque no contemos con un consenso perfecto. El problema que esa realidad nos plantea es precisamente el tener que tomar una decisión vinculante, sin poder esperar a que un acuerdo universal sea alcanzado. Por esta razón, el poder y su legitimación son necesarios: hace falta establecer, de manera reconocida, un modo de proporcionar la decisión, una instancia que sea decisiva, en previsión de que el acuerdo unánime nunca será alcanzado. A lo sumo, el consenso puede servir para legitimar el poder, pero no para eliminarlo.

Si la deliberación individual tiende, por sí misma, a ser infinita, mucho más, la deliberación colectiva. Pero lo necesario es la acción; y aquello a lo que se ordena principalmente la deliberación es la determinación de la acción, de la acción oportuna. Por esto –como dice Aristóteles– la calidad de la deliberación se mide también por el tiempo invertido en ella[25]. Medir la calidad –la racionalidad– de la deliberación principalmente en función de su capacidad de generar acuerdo, y no en función de su

capacidad de determinar oportunamente la acción –en función de su capacidad decisoria–, equivale a someter la deliberación a un orden de exigencias que no corresponde a la realidad práctica. Como en la deliberación individual, en la deliberación colectiva hace falta también el recurso a una voluntad, a un querer eficaz públicamente, que corte la deliberación y dé lugar a la decisión. La necesidad de acción, de acción prudente y oportuna, es decir, las exigencias realmente prácticas hacen que, llegado un momento, lo *racional* sea recurrir al poder, en lugar de continuar en el intento de disolver discursivamente todo resto de disparidad entre los interlocutores. Cuando el poder es legítimo, recurrir a él supone, ciertamente, interrumpir el discurso, pero no significa cortar la comunicación, sino prolongarla apelando a algo *común*: el poder que compartimos y reconocemos. La idea de un consenso universal, alcanzado de manera puramente discursiva, no es en verdad una categoría práctica: un concepto que nos sirva para entender la acción –en concreto, la acción política– y medir su racionalidad. Algo que constituye una imposibilidad práctica no pude actuar como canon de la racionalidad de lo práctico, de lo practicable.

Pero, en segundo lugar, cabe señalar algo más. Aun en el caso –puramente ideal– de que tal consenso pudiera llevarse a cabo, tampoco quedaría eliminado el poder. Porque un consenso universal –subjetiva y objetivamente universal– siempre podría ser roto por alguno de los participantes, en un momento posterior al momento en el que fue alcanzado el consenso. Todo acuerdo, en cuanto puro y estricto acuerdo, es siempre momentáneo y revisable. La aquiescencia, la convicción, el estado de opinión favorable respecto de una determinada acción o norma, está permanentemente sujeto a la posible aparición de un nuevo dato, de un argumento o consideración adicional, que modifique ese estado de opinión. Liberar al consenso de esta provisionalidad constitutiva, significa dar carácter obligatorio a lo acordado en el momento del acuerdo, haciendo así inválida toda revisión y reconsideración posterior. Pero dar obligatoriedad a lo acordado supone la realización de un acto distinto y adicional respecto del acto mismo del acuerdo. Ese acto es un acto de poder, es la determinación de una voluntad que impera sobre la voluntad de cada uno de los interlocutores como voluntad particular, como voluntad posterior. Lo que hace obligatorio lo acordado, no es el acuerdo mismo, no es la fuerza persuasiva de los argumentos aducidos en el discurso, sino la decisión de que lo acordado se cumpla: el querer lo acordado como *agendum*. La fuente de la obligación, del compromiso no es la convicción, sino la decisión tomada. Esta decisión podrá ser todo lo participable que se quiera, e incluso unánime, pero esta universal participación en ese acto no obsta para que ese acto siga siendo un acto de poder: la determinación de una voluntad común que impera sobre cada voluntad que actúe como voluntad particular. La cuestión de fondo continúa siendo si la universalidad de los sujetos afectados por un problema tiene legitimidad para tomar una decisión que sea vinculante para cada uno de ellos mismos en particular.

La función del diálogo, de la persuasión no consiste en eliminar la voluntad, sino en

elevarla; no consiste en anular el apetito o interés, sino en corregirlo. El discurso no se desarrolla para sustituir el poder, sin para ejercer el poder políticamente, pues el poder constituye un factor esencial de la racionalidad legal de lo acordado: de que sea racional que lo acordado constituya una ley.

3. EL RÉGIMEN POLÍTICO

El poder político es la facultad de decidir sobre lo público. El régimen político es el orden o articulación de esa facultad, es la forma adoptada por una *polis* para la toma y determinación de la decisión sobre lo público. Como la acción que versa directamente sobre la configuración de lo público representa la acción estricta y netamente política, podemos entender el régimen político como la forma de la vida estrictamente política, como la forma de la vida *en* la *polis* en cuanto que esta vida está compuesta también de acciones propia y plenamente políticas: en cuanto que esta vida es también vida *de* la *polis*. Esta comprensión del régimen político es la que parece corresponder al concepto clásico de *politeia*, que no expresaba una mera estructura u organigrama de medios de coerción, sino el carácter de la *polis* como comunidad de vida específicamente política. Para Aristóteles, el régimen es "la forma de vida de la *polis*", y, por esto, si el régimen cambia, resulta forzoso que "la *polis* deje también de ser la misma"[26]. En esto podemos ver una manifestación más de que el hombre antiguo, al hablar de la *polis*, estaba hablando de una realidad vital, práctica y ética; no, de una realidad fáctica, técnica o patética. El régimen político era la forma de vida de la *polis*, y la *polis* era la comunidad de ciudadanos: la comunidad de aquellos que participan de una vida verdaderamente política. El régimen o *politeia* expresaba un tipo de vida colectiva y un tipo de ciudadano: expresaba, pues, un carácter, tanto común como personal. Por esto se explica que Aristóteles señale que para persuadir en la deliberación pública, es necesario dominar el *talante* propio de cada régimen político[27].

También hemos visto que la acción política es tal no sólo por recaer sobre la *polis*, por tener la *polis* como objeto, sino también por proceder de la *polis*, por tener a ésta como sujeto. Esto último es condición para que la acción política lo sea plena y acabadamente; y esta condición se alcanza de manera estable, mediante la institucionalización de dicha acción, dotando de un orden institucional al ejercicio de la acción política. Este orden institucional es el régimen político. El régimen político es, pues, el orden institucional de la acción estrictamente política –de la decisión sobre lo público, del poder–, mediante el cual, esta acción, de manera estable y ordinaria, se hace acción plenamente política, acción integrante de la vida en la *polis*. El régimen político es la forma según la cual la vida en la *polis* es vida propia y estrictamente política.

Lógicamente, el régimen político supone un principio de legitimidad. Este principio late en el seno del régimen, e influye naturalmente en la composición de éste. El mismo régimen es, en parte, la articulación regular del modo de operar del criterio de legitimidad. Pero lo más propio y específico del régimen en cuanto tal es el constituir un orden institucional, una forma ordenada y estable de ejercer el poder político. Como novedad o aportación, el régimen entra en contraste con el gobierno personal, pero no, necesariamente, con el gobierno ilegítimo, pues un gobierno personal podría ser legítimo en circunstancias extraordinarias. En rigor, el régimen lo encontramos en la pluralidad

ordenada de instituciones, actores y competencias, a través de la cual se ejercita la facultad de decidir sobre lo público. La configuración de este orden procede, básicamente, de la aplicación de un doble criterio: cómo se delimitan las competencias o las materias de decisión, y cómo se provee de agentes –en el número establecido– a los órganos de decisión así distinguidos. Un régimen democrático, por ejemplo, quedará caracterizado, entre otros rasgos, por el número y naturaleza de las cuestiones que sean materia de la decisión directa del pueblo –de referéndum o plebiscito–, y por las condiciones exigidas a todo individuo para poder participar en esa decisión popular: para ser miembro activo del pueblo cuando éste actúa directamente, como *órgano* de decisión política.

Adelantándose a la moderna teoría de la división de poderes, Aristóteles ya afirma que todo régimen tiene tres elementos: el deliberativo, las magistraturas y la administración de justicia, y que cuando estos elementos están bien ordenados, el régimen se encuentra correctamente constituido. Y añade que los regímenes se diferencian unos de otros según las diferencias que presenten, en cada uno de ellos, estos tres elementos[28].

Por otra parte, Aristóteles –apoyándose en Platón– establece la conocida clasificación de los regímenes, en seis formas típicas: tres formas correctas (monarquía, aristocracia y república o *politeia*) y tres formas incorrectas o desviaciones (tiranía, oligarquía y democracia). En principio, esta clasificación parece responder a un doble criterio: el número de quienes ejercen el poder político –uno; un pequeño grupo; una multitud–, y la intención con la que se gobierna –el bien de la *polis*; el propio interés de los que gobiernan–. Aristóteles no considera a la democracia entre los regímenes correctos. Entre éstos, como forma multitudinaria o de amplia participación, sólo figura la república, que es una forma mixta de oligarquía y democracia: una combinación de dos corrupciones, que resultan así recíprocamente moderadas[29]

Pero, en realidad –y como el mismo Aristóteles señala–, lo que diferencia a estos regímenes es la razón que en cada uno de ellos justifica la participación en el gobierno, y, consecuentemente, el tipo de hombre que gobierna, la caracterización que resulta predominante entre quienes ejercen el poder. Según Aristóteles, los criterios para regular la participación política son fundamentalmente tres: la virtud, la riqueza y la libertad; que corresponden, respectivamente, a la aristocracia, a la oligarquía, y a la democracia: los tres regímenes más distintivos y netos. Como puede suponerse, la virtud de la que se trata es la virtud política, la excelencia del ciudadano; y la libertad aducida es la libertad ciudadana, la condición social de hombre libre. En consecuencia, la aristocracia es el gobierno de los mejores, de los virtuosos o excelentes (*aristoi*). La oligarquía es el gobierno de los ricos. Y la democracia es el gobierno de los *pobres*, y no simplemente el gobierno de los libres. Definir la democracia como el gobierno de los libres, no es caracterizar suficientemente este régimen, pues la libertad –dice Aristóteles– la tienen todos los ciudadanos, por lo que ésta no representa ningún rasgo que caracterice

peculiarmente a quienes resultan como gobernantes en la democracia. Este rasgo es la pobreza, porque cuando se participa en el gobierno en razón de la sola libertad, el resultado real es que la mayoría de los que gobiernan son pobres, ya que, en todas partes, la mayoría de los libres son pobres.

En definitiva, lo que resulta decisivo para cada régimen es la condición, carácter o talante de quienes gobiernan en él. El número es sólo una coincidencia, una circunstancia fáctica que acompaña ordinariamente a una u otra condición humana: generalmente, los pobres son muchos, mientras que los ricos y los virtuosos son pocos. Muestra de que esto es así, es el hecho de que en la república lo que queda moderado o mediado mediante la combinación del criterio oligárquico con el democrático, no es primordialmente el número de los participantes, sino la condición social de éstos: la república se caracteriza por ser el gobierno de los que poseen cierta propiedad; la república es el régimen en el que la mayoría de los que participan pertenecen a lo que hoy denominamos clase media. El número que resulte de esa combinación es, en el fondo, irrelevante: no representa ninguna aportación decisiva. Una democracia, o una oligarquía –dice Aristóteles–, es tanto mejor cuanto más se asemeje al régimen mixto que es la república, y esta asimilación y mejoría no estriba en la corrección del número, sino en la corrección del talante y condición de los que gobiernan.

En Aristóteles, el número parece tener verdadera importancia solamente en relación con una cuestión: la superioridad de la aristocracia frente a la monarquía. La aristocracia es preferible a la monarquía porque el gobierno de un conjunto de ciudadanos virtuosos es mejor que el gobierno de un solo virtuoso. En igualdad de condiciones –al menos, de condiciones positivas–, el número reviste importancia y representa una aportación.

Lo decisivo es el tipo de hombre que gobierna porque para Aristóteles –como para muchos otros pensadores clásicos–, el modo de gobernar, la intención con la que se gobierna depende y dimana forzosamente de la clase de hombre que es el que gobierna. En sí mismas, la riqueza y la pobreza son vistas por Aristóteles como dos condiciones que inducen al hombre a la venalidad y al desinterés por lo auténticamente común y público. En concreto, la pobreza significa la necesidad de dedicarse completamente a la satisfacción de necesidades vitales, y la carencia, por tanto, del ocio (*scholé*) que es necesario para el cultivo de las virtudes, para adquirir educación, y para ocuparse de los asuntos de la vida ciudadana. La riqueza, ciertamente, elimina esa necesidad, pero, por una parte, no equivale a la virtud misma, y, por otra, la dedicación al enriquecimiento –la actitud crematística– es también contraria al cuidado de la virtud y de la vida ciudadanas. Sólo la virtud tiene validez absoluta como razón o criterio de la asignación del poder. Porque se participa en la *polis* en la medida en que se participa en el fin de esta comunidad, y este fin no es la riqueza ni la libertad, sino algo más: la virtud y la vida buena. A los que más contribuyen al verdadero fin de la *polis*, les corresponde una mayor participación en la vida política.

Todo esto nos permite concluir que el tratamiento aristotélico de los regímenes políticos, como diferenciación entre aristocracia, oligarquía, democracia, etc., puede ser entendido como una teoría acerca de la legitimidad –de los diversos fundamentos de ésta–, más bien que como una doctrina del régimen político –y de sus variaciones– en sentido estricto. Cuando Aristóteles considera por primera vez las diferentes formas de gobierno, su atención se centra en la cuestión del *quién,* en el criterio que lo determina y en el rasgo que lo caracteriza. En el fondo, lo que Aristóteles está considerando en este primer momento, es qué cualidad, excelencia o superioridad personal resulta en verdad relevante –sirve de criterio racional– para la asignación del poder, pues no es razonable basarse en cualquier clase de desigualdad para distribuir las magistraturas, como tampoco se dan las mejores flautas a quienes son superiores en linaje o riqueza, sino a los que son mejores flautistas: en general, se participa en lo relativo a una función, según la excelencia en esa misma función[30].

Aristóteles desarrolla una teoría de los regímenes políticos en sentido estricto cuando, en un segundo momento, pasa a analizar las diversas formas que caben para cada uno de los "regímenes" que antes ha distinguido. Es en este momento cuando Aristóteles está hablando de regímenes políticos en sentido estricto; cuando está considerando el régimen como lo que éste es propiamente y en rigor: como conjunto de órganos e instancias de decisión, como orden institucional en el que se articula el ejercicio del poder y también el mismo principio de legitimidad, el criterio de participación.

Esto se comprueba en la advertencia que Aristóteles hace respecto del peligro de radicalizar la oligarquía o la democracia. La forma extrema de democracia, por ejemplo, se caracteriza porque, en ella, es el mismo pueblo, reunido en asamblea general, el que decide directamente sobre todas las cuestiones. De este modo, el mismo consejo (*boulé*), que es el órgano deliberativo y el más característico de la democracia, pierde su función, pues la masa del pueblo acapara todas las competencias. En estas condiciones, el pueblo es fácilmente presa de los demagogos, que adulan al pueblo, exaltando su soberanía y poder, y acaban haciéndole actuar despóticamente, bajo el dictado particular de ellos. La democracia extrema se asemeja a la tiranía, y muchos de los procedimientos de una y otra son similares. Cuando el pueblo se hace soberano absoluto, desaparece la soberanía de la ley, es decir, el gobierno deja de ejercerse según la ley (*nomos*): según un orden de instituciones y órganos. En definitiva, en la democracia extrema el gobierno pierde la condición de auténtico *régimen*. La oligarquía y la democracia –dice Aristóteles– pueden ser aceptables a pesar de su imperfección; pero si una u otra se extrema, "el régimen empezará por empeorar y acabará por *no ser siquiera un régimen*"[31]. Cuando lo que existe es una oligarquía o una democracia, la conservación de una u otra como *régimen* (*politeia*) es ya una meta o bien estimable, y quizá lo único posible. Esa conservación supone la moderación de una u otra, de su carácter oligárquico o democrático: supone, pues, la aplicación no radical de sendos principios incorrectos. Precisamente, la combinación del principio oligárquico y del principio democrático; el acercamiento de la

oligarquía y la democracia a la república o *politeia*, tiene el sentido de fortalecer el carácter de régimen (*politeia*) de una y otra[32].

En sentido estricto, el régimen consiste, pues, en la forma institucional como se articula el ejercicio del poder. Esta articulación se lleva a cabo como distinción de competencias y distinción de agentes respectivos; y la primera puede establecerse como distinción de materias sobre las que decidir, o como distinción de momentos o fases en el proceso de determinación de la decisión sobre una misma materia. El carácter de esta articulación, es decir, la diversidad de instancias que establezca y la cualificación que exija en cada caso para la condición de agente, constituye la medida –mayor o menor; mejor o peor– de la participación política real y efectiva. El régimen es un orden de acciones y actores: es, en definitiva, la forma de la acción política como acción común.

No estamos hablando propiamente de regímenes políticos, cuando hablamos de monarquía, aristocracia, democracia, etc., como simples determinaciones del sujeto del poder, de *quién* gobierna. Esta determinación puede ser entendida como la determinación del *soberano*, como la asignación de la soberanía a un sujeto concreto: individual o colectivo. Pero, precisamente, el régimen significa la anulación de la soberanía, o si se quiere, la eliminación del soberano mediante la articulación institucional de la soberanía. La función del régimen *político* consiste en hacer que el ejercicio del poder en la *polis* adopte carácter *político*, en lugar de *despótico*; y *despótico* no significa necesariamente injusto o dañino, sino, simplemente, *no político*. Como acabamos de ver, esta es la función que, en Aristóteles, cumple el régimen frente a la oligarquía y la democracia extremas. Lógicamente en los demás casos –y con mayor razón, puesto que se trata de formas de gobierno más perfectas– el régimen está también presente, poseyendo este mismo sentido: tanto más cuanto mejor sea la forma de gobierno *político* de que se trate. En general, para condiciones políticas ordinarias, Aristóteles se pronuncia en favor de la soberanía del *nomos*[33]. Lo propio del gobierno de la *polis*, su condición ordinaria y perfecta, consiste en ser un gobierno *político*: un gobierno que se ejerce en la forma de régimen. Schmitt tiene razón al afirmar que el soberano es aquel que decide en el caso de excepción[34]; pero es preciso añadir que el *tiempo de la política* no es el *tiempo de la soberanía*[35]. La virtud política incluye la conciencia de esta diferencia, y representa la capacidad de dar a la acción política su plena condición *política*. De la virtud política –como talante o condición del que gobierna– dimana ordinariamente un determinado modo de gobernar: un modo político o regimental.

Tanto para los griegos como para los romanos, cada régimen político, además de poseer sus virtualidades y limitaciones específicas, estaba afectado por la tendencia interna a radicalizarse y corromperse. Este impulso daba lugar a un ciclo de regímenes, a una dinámica de generaciones y degeneraciones, en la que cada régimen extremado acababa suscitando el régimen opuesto. El régimen mixto aparecía como una fórmula de equilibrio y estabilidad, que podía suspender esa dinámica cíclica. Mediante la combinación de diversos principios, se frenaba, por recíproca compensación, la tendencia

degenerativa de cada régimen particular. En este sentido, el régimen mixto podía ser entendido como el régimen por antonomasia, como la fórmula que encarna más netamente lo que el *régimen* significa formalmente. En condiciones ordinarias –ni excepcionales, ni ideales–, el mejor modo de gobierno era un gobierno político según un régimen mixto. Esto es precisamente lo que en Aristóteles representa la república, como régimen mixto frente a la oligarquía y la democracia: las dos formas de gobierno que él considera como las más frecuentes y ordinarias. La *republicanización* de la forma de gobernar apunta a otorgar prevalencia a la participación de los mejores, propiciando al mismo tiempo el consentimiento del pueblo. Si se gobierna de esta forma –dice Aristóteles– "se gobierna bien", pues así se lleva a cabo "lo que más conviene en los regímenes": que las funciones principales las ejercen los mejores, y el pueblo, teniendo también ciertas competencias, presta su asentimiento y no se ve perjudicado[36].

Pero es en la Roma republicana donde encontramos un régimen mixto más acabado y completo. La república romana estaba constituida por la conjunción de las facultades y competencias que correspondían a los cónsules, al senado, y a los comicios del pueblo. En estas tres instancias podemos reconocer la presencia del principio monárquico, del aristocrático, y del democrático, respectivamente. Aristóteles no incluía en la *politeia* el principio monárquico, pero entendía la figura de los reyes como "generales vitalicios" [37]. Precisamente, en la república romana, el poder de los cónsules se ampliaba y cobraba preeminencia durante las campañas militares[38]. Este carácter guerrero ha sido siempre un rasgo peculiar del poder monárquico.

En mayor o menor medida, todo régimen político, en cuanto *régimen* propiamente dicho –en cuanto forma estable y habitual de ejercer el poder–, implica la moderación de su principio característico; y esta moderación implica, a su vez, la combinación de dicho principio con otro u otros. De algún modo, todo régimen auténtico es un régimen mixto; y será más perfecto si esa mixtura comprende los tres principios –monárquico, aristocrático y democrático–, y según el modo de combinarlos. Articular el ejercicio del poder comporta diversificarlo en una pluralidad de poderes que si es completa, presenta tres tipos de poder: el monárquico, el aristocrático y el democrático. Hablar de monarquía, aristocracia y democracia como tres regímenes políticos diferentes, responde menos a la realidad que referirnos con esos términos a tres principios que están presentes en la configuración de todo régimen político auténtico y completo. Ciertamente, cada uno de estos principios podrá tener una presencia mayor o menor en la configuración del régimen, y, en consecuencia, éste podrá ser calificado preferentemente según el principio que en él tenga mayor relevancia.

En la actualidad, los regímenes que denominamos democracias son en verdad regímenes mixtos, en los que se encuentran encarnados el principio democrático junto con el aristocrático y el monárquico. Con pequeñas diferencias entre ellas, todas las democracias actuales poseen una constitución tripartita: el pueblo o cuerpo total de ciudadanos, que actúa pronunciándose masiva y contemporáneamente sobre unas pocas

cuestiones, mediante la emisión del voto; el parlamento o cámara de selectos, que actúa deliberando y dictando medidas sobre lo general –leyes–; y una magistratura suprema y unipersonal –que puede desdoblarse en dos, en caso de distinguir entre presidente de gobierno y jefe de estado–, que actúa decidiendo sobre lo particular: ordinario o extraordinario.

Llamamos democracias a estos regímenes porque en ellos es el pueblo el que elige a los miembros de los restantes órganos de poder, y en la medida en que así sea. Pero esto no modifica el tipo de poder –el tipo de ejercicio de la decisión sobre lo público– que esos órganos constituyen. Esa intervención por parte del pueblo afecta al modo de proveer a esos órganos de sus respectivos agentes, pero no afecta a la naturaleza de esos mismos órganos, a lo que la presencia y actuación de cada uno de éstos significa en la estructura total del ejercicio del poder. El pueblo elige los miembros del parlamento, y esta elección consiste, lógica y necesariamente, en una selección. El criterio de esta selección podrá ser uno u otro, pero, en cualquier caso, el pueblo estará procediendo a seleccionar los mejores (*aristoi*) –en concreto, los mejores *políticamente*–, y el resultado será una pequeña porción de ciudadanos que posee en exclusiva unas especiales competencias por ser la porción de los mejores y selectos ciudadanos, a juicio del pueblo.

Tengamos también en cuenta que cada competencia que reside en una instancia de poder, es una competencia que ha sido sustraída de cualquier otra instancia. Cada competencia que posee, por ejemplo, el parlamento es una competencia de la que se encuentra desprovisto el presidente del gobierno y el mismo pueblo. Una democracia fuertemente parlamentarista, en la que es el parlamento el que designa –y depone– el agente o agentes de cualquier otra magistratura u órgano de poder, y en la que, por otra parte, son escasas las cuestiones sometibles a referendum, es una democracia en la que el ejercicio total del poder tiene un débil carácter democrático y un fuerte carácter aristocrático. En cambio, en una democracia fuertemente presidencialista, el ejercicio total del poder adopta un mayor carácter monárquico; y, por otro lado, crece también su carácter democrático, si es el pueblo el que elige directamente el presidente de gobierno o el jefe de estado.

Un régimen completo y acabado es un régimen que se articula en función de los tres principios mencionados, porque la presencia de cada uno de estos principios en la definición de la forma del poder, significa dotar a ésta de una de las cualidades o virtualidades que el poder político necesita tener. Lo que el principio democrático aporta fundamental y característicamente al poder político que se formaliza contando con este principio, es capacidad de legitimación, capacidad de disponer de asentimiento y apoyo popular. El principio aristocrático proporciona específicamente capacidad de dirección, de discernimiento y perspectiva en la decisión sobre lo complejo. Y la aportación distintiva del principio monárquico consiste en capacidad de reacción: en capacidad de responder con prontitud y eficacia –concentrando el poder– a una situación excepcional o de emergencia. Un régimen político es completo cuando, en virtud de su configuración –de

sus órganos e instituciones–, provee de estas tres capacidades al poder político que se articula según ese régimen.

Ya hemos visto anteriormente que aunque lo esencial del poder político es actuar de manera articulada y participada, también es propio de este poder el conservar la capacidad de concentrarse para hacer frente a una situación crítica. Esta capacidad se conserva efectivamente si cuenta con algún tipo de apoyatura institucional; si el mismo régimen *político*, que articula y distribuye el poder, incluye una institución que encarne –que haga estable y regular– la conservación de esa capacidad. Un régimen que no esté provisto de este recurso institucional, no dejará por ello de estar sometido a la posibilidad de toparse con una situación imprevista y crítica, es decir, con una situación en la que la urgencia de orden haga más importante la mera facticidad de éste que su calidad política. Ante una situación de esta naturaleza, si el régimen no es capaz de responder adecuadamente, desde dentro de sí mismo, la fuerza que, desde fuera del régimen, sea capaz de hacerlo, quedará legitimada como poder, y su misma capacidad supondrá la deslegitimación del régimen. Por el contrario, un régimen que, ante una emergencia, es capaz de concentrar el poder, *monarquizando* por completo su ejercicio, es un régimen que mediante su misma suspensión –la anulación de sus principios aristocrático y democrático– preserva y confirma su propia legitimidad.

Un ejemplo de esto lo tenemos en la institución de la *dictadura* que se encontraba prevista en la constitución de la república romana, como un recurso disponible para la protección y preservación de la misma república. En momentos de inseguridad –*in trepidis rebus*–, cuando la urgencia de respuesta hacía inadecuados los recursos habituales, la misma república nombraba un *dictador*: un magistrado con poderes extraordinarios, cuyo mandato podía durar un máximo de seis meses[39]. Posteriormente, tanto Maquiavelo como Rousseau reconocerán que toda república necesita contar con el recurso de la dictadura, para situaciones de peligro y emergencia. Pero lo propio de la dictadura, así entendida, es que el poder del dictador, por ser extraordinario, es necesariamente transitorio, y se trata además de un poder meramente ejecutivo; nunca, legislativo. Al dictador le corresponde suspender momentáneamente las leyes, pero no le compete establecer otras nuevas. Es parte de la sabiduría y competencia política –de la virtud política– el dar forma institucional al reconocimiento de que es posible la situación de emergencia, y al reconocimiento de que el régimen político, para su propia pervivencia, puede exigir la suspensión de la forma política de gobernar[40]. La desatención de este punto –reflejo de la incidencia del normativismo en el pensamiento político– ha sido causa quizá de que algunos dictadores modernos, surgidos en situaciones críticas, no se hayan entendido a sí mismos como un recurso extraordinario para remediar necesidades agónicas y pasajeras, y, por el contrario, hayan emprendido la constitución de un nuevo régimen político, que hiciera perdurable su propio gobierno[41]. La auténtica dictadura puede ser legítima; pero si es auténtica, consiste sólo en un momento de *poder sin régimen* para la posterior y pronta recuperación del *régimen*

político del poder. En sentido estricto, la expresión "régimen dictatorial" es una contradicción en los términos.

4. DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN

De las consideraciones anteriores, se extrae claramente que la cuestión acerca del régimen ideal es siempre una cuestión prudencial, es decir, práctica. Qué régimen es el mejor es una pregunta que no puede ser respondida de manera universal. El régimen mejor constituye una medida práctica, cuyo valor y determinación es, por esencia, circunstancial. Propugnar un régimen particular como ideal político universal, como valedero en todos los casos, representa inevitablemente una forma de ideología o de utopía: un pensamiento político que olvida el carácter práctico de la racionalidad política. El régimen mejor es un ideal práctico: el *óptimo practicable*. Este óptimo no se define ni en función sólo de criterios de idealidad –puro idealismo–, ni en función sólo de criterios de viabilidad –puro pragmatismo–. Se define en función de unos y otros, como síntesis de las exigencias de idealidad y de practicidad. El verdadero régimen ideal –que constituye una verdad práctica– es siempre el *mejor* régimen *posible* o *practicable*: la mejor *praxis*.

El modo de presencia que, en la configuración de un determinado régimen, deba corresponder a cada uno de los tres principios señalados, dependerá lógicamente de las condiciones y posibilidades que una sociedad posea de cara a su vida política. La relevancia que adquiera cada uno de esos principios en la caracterización de la forma de ejercer el poder, habrá de responder a la necesidad que el poder tenga de estar provisto de una capacidad u otra, en función de los retos con los que se enfrente la *polis*.

Pero, de todas formas, cabe afirmar que, en general, lo propio del principio monárquico y del aristocrático es actuar de cara al fortalecimiento del principio democrático. La intervención de esos dos principios ha de conducir al establecimiento de las condiciones políticas que hagan posible que el carácter democrático del ejercicio total del poder se intensifique. En principio, el desarrollo de un régimen político ha de discurrir por la línea de una progresiva apertura de formas institucionales de participación política, cada vez más amplia y efectiva. La razón de esto es, en última instancia, una razón ética: el acceso de todos los ciudadanos a la virtud política, a las prácticas o actividades en las que se alcanza el tipo de excelencia que constituye la forma más lograda de perfección ética.

Esa línea de desarrollo apunta hacia un enriquecimiento de lo institucional, hacia un progreso del régimen en cuanto régimen, es decir, en cuanto forma estable y articulada. Por esto, la orientación de esa línea es, en el fondo, una orientación *republicana*. Esa línea avanza entre dos posibles extremos. Uno de éstos es el democratismo radical, en el que la participación universal en el poder acaba por no tolerar la formalización de éste. Por sí solo, lo pura y estrictamente democrático –que el poder sea del pueblo– actúa como razón contraria a todo condicionamiento o limitación en el ejercicio del poder. El otro extremo es el puro liberalismo, en el que la formalización del poder, entendida como férrea limitación de éste, se dirige, en el fondo, a hacer irrelevante la participación en el

poder.

Si, en el primer caso, la posesión del poder por parte del mismo pueblo induce a cuestionar la validez y necesidad de limitar el poder, de someterlo a forma; en este segundo caso, la limitación del poder conduce a cuestionar el valor y la necesidad de que el poder sea nuestro, del pueblo. En sentido puro y estricto, lo democrático y lo liberal resultan antagónicos. El espíritu democrático y el espíritu liberal apuntan, de suyo, en direcciones opuestas. El término "democracia liberal" expresa en realidad un equilibrio inestable entre dos tensiones enfrentadas.

Frente a estos dos extremos, el planteamiento republicano se caracteriza por entender el desarrollo político como búsqueda constante de una síntesis entre participación en el poder y delimitación del poder, entre *voluntad* popular y *forma* política. La participación se busca *a través de formas*, no al margen y en detrimento de éstas; y las formas que se buscan son formas *de participación,* y no formas de inmunización frente a la participación política de cualquier otro. Este carácter de síntesis de voluntad y forma es lo que hace que un auténtico régimen político constituya la medida de una realidad que es *vida*: vida política.

A semejanza de Aristóteles, también Tocqueville percibió el peligro que representa entender la democratización del poder como disolución de formas e instituciones, como desarticulación y desorganización del ejercicio del poder y del sujeto de éste. Una masa indiferenciada, sin instituciones y órganos delimitados y delimitantes, no puede realmente actuar, y mucho menos, actuar políticamente. Una masa que pretende actuar directa e inmediatamente, se acaba convirtiendo en una forma de tiranía, controlada por unos pocos. Cuanto más masiva –inmediata, informe– es la presencia e intervención de un conjunto humano, más dócil y manejable deviene éste en manos del demagogo, porque, en igual proporción, ese conjunto humano se hace susceptible de ser movido por sentimientos y emociones, más que por razonamientos. Como advierte Tocqueville, un pueblo democrático ha de ser consciente de que el sometimiento o atenimiento a las formas institucionales es la garantía de su propia libertad política.

En la actualidad, a causa del gran tamaño de las unidades políticas, la democracia es necesariamente democracia representativa; es decir, el carácter democrático de un régimen consiste básicamente en su carácter representativo. Según el lenguaje habitual, un régimen democrático o representativo es un régimen en el que el pueblo elige a sus gobernantes, y éstos actúan en calidad de representantes del pueblo. En la mayoría de los casos, a esto se reduce, en la práctica, la realidad del carácter democrático de un régimen actual. El carácter democrático está actuando, no sólo fundamental y distintivamente, sino casi exclusivamente como fuente de legitimación. La representación es entendida como una forma de identificación entre gobernantes y gobernados. La representatividad del gobernante aparece como la condición en virtud de la cual el pueblo se identifica con el gobernante, se reconoce en él, y éste queda legitimado. Por gobierno representativo

suele entenderse un gobierno en el cual y a través del cual es el mismo pueblo el que se está gobernando.

En consecuencia, la realidad que encierre la democracia actual, en qué consista realmente el carácter democrático de un régimen así denominado en nuestros días, dependerá esencialmente del significado real que pueda tener el concepto de representación política popular. El pueblo elige a quienes han de formar parte de los diversos órganos que componen el régimen político. En principio, este hecho no modifica el carácter que tenga el ejercicio del poder en cada uno de esos órganos. Sin embargo, la idea de que quienes han sido elegidos por el pueblo para esas funciones, actúan en esos órganos *representando* al pueblo, sugiere la imagen –y este es el papel político de esa idea– de que es el mismo pueblo el que actúa en cada una de esas instancias de gobierno; y, de este modo, el carácter democrático del ejercicio del poder parece encontrarse en todos los órganos del régimen: de un régimen que aparece como exclusiva y totalmente democrático. El concepto de representación está actuando como fórmula para compatibilizar *democracia total* y *régimen político*. Qué sentido real pueda tener la expresión "democracia representativa" –la idea de un régimen completamente democrático en virtud de su representatividad– descansa, pues, en aquello en lo que pueda consistir realmente la acción de *representar al pueblo*.

Habitualmente, se dice que el representante representa al pueblo, o también, que representa a la voluntad popular. Esta forma de hablar supone la idea de que el pueblo y la voluntad popular son dos realidades que existen con anterioridad al representante: éste se limita a dar presencia en un ámbito determinado, a lo ya existente y presente en otro ámbito. En este sentido, representar consiste en dar nueva presencia –*re-presentar*– a lo ya presente de otro modo: en conferir a algo ya existente una nueva forma de presencia, que es su presencia en un nuevo ámbito. Pero este sentido *re-presentativo* de la representación es el que corresponde a la representación civil o privada, y no puede pertenecer a la representación política: no es compatible con la función pública que ejerce el representante político. Ese sentido es el que corresponde a la representación que ejerce el que representa a un sujeto particular ante un sujeto público, ante un sujeto al que corresponde la decisión pública. Entendida de ese modo, la representación exige necesariamente una tercera instancia: alguien ante quien se ejerce la representación del representado; y esta tercera instancia es la única con capacidad pública o política. Ese sentido de la representación es el que pertenece a la *procuración* ejercida ante el monarca, en el Antiguo Régimen, para *presentar* ante su decisión soberana las demandas y necesidades del pueblo.

En la representación popular como representación política no se da nada de esto. No tiene sentido representar al pueblo ante el pueblo mismo, o procurar en favor del pueblo ante el mismo pueblo[42]. Si el mismo representante posee la competencia para decidir sobre lo público –para decidir sobre el pueblo y sobre aquello que es del pueblo–, y si esta competencia la tiene precisamente en cuanto representante; entonces, esta

representación no puede tener sentido *re-presentativo*: no puede consistir en hacer presente lo mismo que ya estaba presente. Esta representación –la representación política, la que ejerce el gobernante– tiene por objeto una realidad que no existe previamente al propio representante. Si el objeto de esta representación es el pueblo o la voluntad popular, entonces hay que afirmar que se trata del pueblo o de la voluntad popular en cuanto realidades que no son previas al representante: se trata de un *pueblo* y de una *voluntad popular* que cobran existencia en y por medio de la representación. Se trata, en definitiva, del pueblo y de la voluntad popular en cuanto realidades estricta y plenamente políticas: del *pueblo* como conjunto humano que delibera y decide públicamente sobre su propia existencia; y de la *voluntad popular* como voluntad o decisión a la que llega un *pueblo* actuando como tal. Mediante el representante *político* es como el pueblo y la voluntad popular se actualizan *políticamente*, se hacen presentes –por primera vez– como realidades *políticas*. La representatividad popular, como condición o carácter del gobernante en un régimen democrático, nos obliga a introducir una distinción en el término que expresa lo representado.

Con anterioridad al representante, el pueblo –cabe decir– no está *actualizado*, no posee en acto su condición de *pueblo* –de *populus*–, no es actualmente –activamente– según lo que le corresponde ser propia y específicamente: no es pueblo *en acto* y sus actos no son actos *del pueblo*. Cuando el pueblo interviene directamente –en un referéndum, en una votación–, no está actuando estrictamente como *pueblo*, sino más bien como *población*. Esa intervención consiste en una suma de acciones individuales, configuradas y decididas desde la completa privacidad de cada uno de sus agentes. Ninguno de éstos actúa públicamente, y ninguna de esas decisiones expresa una voluntad configurada públicamente. El conjunto de esos agentes no constituye verdaderamente un *pueblo* actuando, y la suma de esas decisiones individuales y privadas no representa una auténtica voluntad popular, la voluntad de un *pueblo*. Lo propio del pueblo es actuar públicamente; es comparecer, debatir y decidir en el espacio público: la actividad que expresa el término *agorazein*, como recuerda Knauss[43]. Y lo propio de la voluntad popular es consistir en una voluntad configurada y determinada públicamente, alcanzada a través del diálogo y la contrastación de opiniones de quienes actúan públicamente, como pueblo.

La voluntad popular es una voluntad cuya determinación exige que cada ciudadano trascienda su modo individual y privado de percibir y querer acerca de lo público. Cada uno percibe el mundo político desde la perspectiva que corresponde a su particular posición en ese mundo. Sólo en el diálogo común, donde se descubren, se intercambian y se comparten otras perspectivas, es posible obtener una visión *objetiva* de ese mundo, es decir, una visión de ese mundo en cuanto mundo *común*. Sólo en el debate público surge la objetividad política, porque esta objetividad consiste en la adopción de un punto de vista común y público: el punto de vista del ciudadano; y este punto de vista lo alcanzamos cuando, mediante el diálogo público, nos liberamos –nos hacemos

ciudadanos libres– de nuestro particular y privado punto de vista, que está marcado y vinculado por nuestras necesidades individuales[44]. Es a través del discurso común y público como trascendemos el estrecho contexto de nuestra privacidad y nos capacitamos para actuar como ciudadanos, como miembros de un pueblo: para conocer y querer el verdadero bien común político[45].

No se trata sólo de que el diálogo público sea necesario para que la voluntad popular resulte acertada. La relevancia del diálogo público no afecta sólo al acierto de la voluntad popular, sino a la misma índole de *voluntad popular* que una voluntad pueda tener. Se trata, en último extremo, de que un pueblo, un conjunto de ciudadanos –y cada uno de ellos– no puede saber lo que quiere en cuanto pueblo, no puede conocer su voluntad popular, antes y al margen de dialogar públicamente. Antes de proceder a la deliberación pública, no podemos saber lo que nosotros mismos –todos y cada uno de nosotros– llegaríamos a querer si la deliberación se produjera y nosotros participáramos en ella. No podemos saber cuál sería nuestra voluntad como ciudadanos y como pueblo. Es presumible que nuestra voluntad individual, configurada desde nuestra privacidad, no coincidiría con nuestra voluntad ciudadana, configurada a través del diálogo público. Un gobierno que consistiera en un puro y constante referéndum carecería por completo de objetividad política, y estaría incapacitado para determinar una voluntad sobre lo público que constituyera una auténtica voluntad popular: algo más que una suma mayoritaria de voluntades individuales y privadas. Esta forma de gobierno sería un gobierno sin forma, sin régimen, y, por ello precisamente, se trataría de un gobierno sin verdadero carácter político.

Es obvio que una gran población no puede reunirse y deliberar, no puede llevar a cabo la tarea de alcanzar una voluntad común, públicamente configurada. Precisamente, para el desempeño de esta tarea, esa población elige a un conjunto de representantes: especialmente lo son los miembros del parlamento, que es el órgano deliberativo y representativo por excelencia. Estos representantes son elegidos, pues, para que lleven a cabo lo que la entera población no puede realizar; son designados para desempeñar esa tarea que es la actividad propia y característica de un pueblo como realidad política. Los representantes son elegidos para hacer las veces de *pueblo*, para actuar como *pueblo* en lugar del pueblo o población: para que por ellos y en ellos, el *pueblo* cobre actualidad, presencia activa y efectiva. La acción de representar al pueblo por parte de los representantes, consiste, pues, en *hacer de pueblo*, en actuar como pueblo, en actualizar el pueblo ante la población. Representar al pueblo es hacer que –por primera vez– el pueblo adquiera presencia pública: que se haga visible a sí mismo. La *representación* política tiene un sentido más teatral y escénico que vicario y traslaticio.

En consecuencia, podemos decir que el *pueblo* –como realidad política en acto– lo constituyen los mismos representantes, y que, por lo tanto, la auténtica *voluntad popular* es la voluntad que logren alcanzar los representantes, a través de la deliberación pública que lleven a cabo. El conjunto de representantes representa al pueblo en cuanto que este

conjunto constituye una especie de *abreviatura* o *cifra* del pueblo, en la que se hace realidad lo que, propia y plenamente, le corresponde a un pueblo ser y hacer. La representación política del pueblo que los representantes ejercen consiste en la participación de éstos en esa abreviatura o cifra, en ese pueblo a escala reducida, que sí puede llevar a cabo la tarea política que caracteriza a un pueblo en cuanto tal.

Mediante la constitución de esa abreviatura –de esa *maqueta*, cabría decir también– de sí mismo, un pueblo se provee de la forma de ser pueblo real y efectivamente. En sentido estricto –ya lo hemos visto– no puede hablarse de que el pueblo delega sus funciones en un conjunto de representantes, ya que, sin contar con éstos, el pueblo carece de la posibilidad real de ejercer tales funciones. No se trata, pues, de una delegación, sino de una auto-capacitación mediata. Lo que el pueblo puede hacer inmediatamente es sólo seleccionar a quienes formarán parte de esa abreviatura del pueblo. Existe verdadera delegación por parte del pueblo –transferencia de un cometido que el pueblo sí puede realizar– cuando se establece, por ejemplo, que ha de ser el parlamento el que elija los componentes de otras magistraturas u órganos representativos.

Efectivamente, lo que el pueblo –población– hace inmediatamente es elegir o seleccionar a quienes están –a juicio del pueblo– mejor capacitados para representar al pueblo: para actuar como *pueblo*. Esto es lo que puede llevar a cabo un individuo como elector o votante. La preferencia por uno u unos representantes concretos es el contenido –real y definitivo– que puede tener una voluntad configurada desde la privacidad. La voluntad expresa de todos y cada uno de los electores no puede constituir un mandato o directriz práctica concreta a la que quede sujeto cada uno de los representantes, pues éstos son elegidos para buscar la voluntad popular, deliberando públicamente, y no para ejecutar o hacer valer públicamente una serie de voluntades previas y privadas. Los representantes no son elegidos para trasladar y defender ante una instancia superior los intereses particulares y privados de una porción de ciudadanos, sino para deliberar y decidir públicamente, como pueblo: son elegidos, en definitiva, para gobernar políticamente. Y para llevar a cabo esta tarea, los representantes necesitan no estar sometidos a instrucciones precisas y privadas, procedentes de sus electores. De lo contrario, se estaría actuando como si la elección de representantes constituyera en el fondo un referendum; como si la deliberación pública no fuera necesaria para determinar una voluntad auténticamente popular, y como si la elección tuviera por objeto la constitución de una mera comisión ejecutiva.

Lo que el pueblo –cada uno de los ciudadanos– efectúa es una selección de los que considera mejores para participar en la deliberación pública, es decir, una selección de aquellos candidatos cuyas condiciones para convencer y ser convencidos inspiran mayor confianza a cada uno de los ciudadanos. Por tratarse de la elección de quienes han de participar en la deliberación pública, lo que un elector busca en un candidato es, en verdad, que pueda resultarle convincente –al propio elector– aquello que, en la deliberación, pueda resultar convincente al representante, y en virtud básicamente del

convencimiento de éste; en otras palabras: que al elector le resulte persuasivo el convencimiento del representante.

El pueblo no delega ninguna facultad o poder que ya tuviera realmente, sino que hace real el poder mediante la elección de un conjunto de representantes, ya que esta eleción va acompañada de la disposición, por parte del pueblo, a obedecer las decisiones de ese conjunto de representantes. La razón de esta disposición se encuentra necesariamente en el carácter mismo de la representación política: en que esta representación comporta una cierta superioridad respecto de los representados. Los representantes políticos representan –hacen presente– al *pueblo en acto*, como realidad políticamente superior al *pueblo potencial* o población. Es en virtud de esta superioridad como los representantes pueden tomar legítimas decisiones sobre los mismos representados.

Este sentido de la representación política –un sentido no *re-presentativo*– implica que todo representante representa exclusivamente a *todo el pueblo*: no, a sus electores, a una porción mayoritaria o minoritaria de ciudadanos. Un representante político es verdaderamente tal, en tanto en cuanto representa sólo al pueblo entero: en la medida en que colabora, con los demás representantes, en la tarea de actuar como pueblo, de dar presencia activa al pueblo. Quiénes hayan seleccionado a cada representante, no afecta para nada al contenido de la representación que ha de ejercer el representante, pues éste ha sido seleccionado –por unos u otros electores– para desempeñar la representación política, para representar al *pueblo*.

La representación política del pueblo es real en la medida en que es real una auténtica deliberación pública por parte de los representantes, es decir, en la medida en que existe un verdadero y efectivo parlamentarismo. El parlamento –como el consejo o *boulé*, para Aristóteles– es el órgano más característico y propio de una democracia; y en la autenticidad de la institución parlamentaria descansa la autenticidad de una democracia como régimen político. La actividad parlamentaria, como auténtica deliberación pública desarrollada por los representantes del pueblo, es la única fuente de lo que puede ser tenido como verdadera voluntad popular.

Para que se dé una auténtica deliberación pública es preciso, en primer lugar, que esa deliberación esté delimitada, pues, en general, una deliberación es posible si se trata de una deliberación delimitada: si todo es objeto de deliberación, la deliberación misma resulta imposible. Para constituir una auténtica deliberación colectiva, el debate público ha de mantenerse entre dos límites: el representado por todo aquello que es aceptado unánimemente por los deliberantes –todo lo que no está sometido a la deliberación–, y el representado por la conciencia de estar formando una misma comunidad y por la intención de preservarla[46]. Esto último es condición para que el problema que es objeto de debate –lo que se somete a deliberación– esté siendo tratado verdaderamente como un problema *común*, para el que se busca *en común* una solución *común*. De lo contrario, lo que se desarrolla no es una auténtica deliberación, sino sólo una mera

negociación estratégica.

Un proceder meramente estratégico no encierra lo que una auténtica deliberación supone necesariamente: el trascender, mediante el diálogo común, el propio y particular punto de vista. Una auténtica deliberación constituye una búsqueda dialógica de una perspectiva común, desde la que resulte posible obtener una percepción o definición común del problema planteado, y formular, así, una respuesta también común para dicho problema. Partiendo de sus respectivos puntos de vista particulares, los participantes en la deliberación intentan ascender, mediante la consideración de los diferentes puntos de vista que se hacen presentes en el diálogo, hasta lograr adoptar un punto de vista compartido, en el que se encuentren integrados los diversos puntos de vista particulares, según la mayor o menor relevancia que éstos tengan respecto del problema en cuestión. Ese punto de vista compartido es el que –frente a la cuestión en debate– está representado por la condición o identidad común de quienes participan en la deliberación. La deliberación común o pública se desarrolla y conduce precisamente como apelación a esa condición o identidad común. El esfuerzo de los deliberantes consiste en trascender sus respectivas condiciones particulares, y –por decirlo así– situarse o instalarse en la condición que pueda ser común a todos ellos, para descubrir así la percepción que se obtiene del problema cuando éste es contemplado con la perspectiva que abre esa condición común.

Una decisión colectiva sólo es válida si entre los miembros de esa colectividad se da una cierta homogeneidad respecto de aquello sobre lo que se decide, porque esta aproximada homogeneidad es lo que permite que el asunto sobre el que se decide signifique algo semejante para todos, tenga una relevancia más o menos equivalente para cada uno de los miembros de esa colectividad. Cuando la situación de unos y otros frente a la materia de la decisión es profundamente heterogénea, unos y otros no están, en verdad, hablando y decidiendo sobre lo mismo: no hay auténtica decisión común porque aquello sobre lo que se decide no posee un significado común. En estas condiciones, tomar una decisión colectiva –mediante una votación, por ejemplo– no pasa de ser una imposición de las voluntades privadas de unos sobre las de otros. Por el contrario, la deliberación se dirige al establecimiento de esa homogeneidad de los decisores, mediante la *instalación* de todos ellos –en cuanto decisores– en la condición común que puedan poseer. La decisión colectiva será válida –será una decisión común– si recae sobre el asunto en cuestión, una vez que éste haya sido definido en los términos que le correspondan por relación a esa condición común, es decir, una vez que ese asunto haya sido tomado en su significación común. La decisión será una decisión común cuando recaiga sobre un problema que consiste verdaderamente en un problema común.

El debate parlamentario constituye una auténtica deliberación si dicho debate consiste en la comparecencia de los diversos puntos de vista que caben entre quienes comparten una condición o identidad política común. Esta condición común –la apelación a ella– sirve de guía y medida para la tarea de trascender dialógicamente el punto de vista

particular, desde el que cada uno arranca en el debate. Sin una condición común a la que apelar, y que represente un punto de vista compartible al que todos han de acercarse progresivamente, no es posible una verdadera deliberación. No existe, efectivamente, deliberación en el parlamento cuando la actividad parlamentaria se reduce a la exposición sucesiva de las diversas visiones particulares acerca de un problema, y a la resolución de esas diferencias mediante el recurso inmediato a la votación. En este caso, el recurso a la votación –a un procedimiento cuantitativo– no sirve para cerrar finalmente y a tiempo una deliberación a lo largo de la cual las divergencias se han ido reduciendo, los puntos de vista particulares han sido trascendidos considerablemente, y el problema ha quedado definido en términos progresivamente comunes. En este caso, el recurso a la votación sirve, en verdad, para eludir la deliberación, y permitir así que un punto de vista particular –sin necesidad de ser trascendido, y por una razón meramente aritmética– se haga hegemónico y se imponga sobre los demás.

La actual crisis del parlamentarismo –señalada por muchos– consiste en la pérdida de la capacidad deliberativa de la institución parlamentaria, en la desaparición de las condiciones institucionales que pueden hacer del parlamento una verdadera cámara de deliberación. Con frecuencia se ha denunciado la progresiva mercantilización que ha sufrido el parlamento en la mayoría de las democracias modernas. Efectivamente, el parlamento parece adoptar los rasgos del mercado, cuando se convierte en un ámbito para la libre concurrencia de intereses y opiniones particulares, cuyo resultado final es confiado por completo a procesos cuantitativos. El recurso inmediato y exclusivo a la votación, que, por sí sola, lo único que puede producir es la prevalencia de una voluntad particular sobre las otras, sustituye a la deliberación política, que constituye el método para trascender las voluntades particulares y determinar una auténtica voluntad popular, una voluntad que es fruto del mismo diálogo público.

La mercantilización del parlamento significa, en el fondo, una renuncia a la eficacia de la racionalidad práctica, a la posibilidad de que mediante el diálogo racional se logre alcanzar respuestas prácticas más acertadas y valiosas que un mero resultado estadístico. Con esta renuncia, el parlamento está desistiendo de llevar a cabo el cometido que constituye su razón de ser y su sentido: hacer posible la deliberación pública como modo de configurar públicamente las decisiones políticas, es decir, hacer posible lo que, inmediatamente, el pueblo no puede realizar. El parlamento está renunciando a su función específica, a lo que sólo él puede llevar a cabo, y se está limitando a realizar lo que, en principio, el pueblo mismo podría también efectuar: decidir, por simple cómputo de votos –de preferencias privadas–, el triunfo de una voluntad particular sobre el resto de las propuestas. Otorgar prevalencia a una de las voluntades particulares y previamente determinadas es algo muy diferente de alcanzar, desde una pluralidad de esas voluntades, una voluntad consecuente y deliberada. Un parlamento que se reduce a ser una cámara de cuantificación pública, pone en cuestión su misma función representativa: ciertamente, puede entenderse que representa al pueblo, como pura mímesis de éste en miniatura –

como un referéndum a escala reducida–, pero entonces no queda claro cuál es la aportación política que procede de esa reducción de escala.

A un parlamento con estas características, nadie acude, en verdad, para llevar a cabo un ejercicio de persuasión: para convencer a otros y para dejarse convencer por otros. No es extraño el progresivo deterioro sufrido por la retórica parlamentaria: nadie cultiva lo que no es necesario, lo que no dispone de ocasiones para ser practicado. En la actualidad, el debate político oscila habitualmente entre la propaganda y la votación, entre la seducción y la aritmética, quedando entre ambas un momento que no es el de la deliberación y persuasión pública, sino el destinado a la mera negociación, frecuentemente solapada.

Cuando el cómputo de votos es utilizado para sustituir y eludir la deliberación, el principio de mayoría está actuando como una fórmula para sublimar lo privado y particular en público y general: para elevar directamente una voluntad determinada antes del debate parlamentario a la condición de ley, de medida de lo público y común. La ley que es resultado de un puro y exclusivo procedimiento aritmético, sólo puede contener el interés privado mayoritario. Aunque sea mayoritaria, una voluntad privada sigue siendo privada; y lo que legitima que una voluntad prevalezca sobre otras, es el carácter público de la primera y el carácter privado de las segundas. Sólo una voluntad que es fruto del trascendimiento de otras voluntades puede imponerse sobre éstas, precisamente porque las trasciende.

En buena medida, la crisis del parlamentarismo se debe a la consolidación de la partitocracia. Los partidos políticos han pasado a actuar como auténticos y directos órganos de gobierno, ejerciendo casi el monopolio de la determinación de lo que se presenta como voluntad popular. Se habla incluso de que los partidos ejercen la representación popular. Efectivamente, los partidos políticos han acabado sustituyendo, en la práctica, al parlamento; y la relevancia del régimen político en general ha quedado notablemente difuminada ante la trascendencia de las decisiones, intervenciones y negociaciones de los partidos.

Pero, en verdad, la representación popular sólo puede ser ejercida por los órganos constitutivos del régimen político, y especialmente por el parlamento. Sólo éstos son instituciones políticas públicas: instituciones que forman parte de lo público, de lo que todo el pueblo comparte. Los partidos son, en realidad, organizaciones privadas de opiniones y preferencias políticas: forman parte de lo social, y son expresión del pluralismo social. Por esto, cuando las decisiones políticas son elaboradas *fuera* del parlamento, en el seno del partido o coalición dominante, y cuando el posterior *trámite* parlamentario es sólo el cumplimiento material de un requisito legal, la decisión surgida del parlamento no es otra cosa que una voluntad privada –configurada privadamente– que mediante el trámite parlamentario es revestida de la apariencia de voluntad popular. Si los parlamentarios se encuentran completamente vinculados a las directrices de su

partido, el debate parlamentario no pasa de ser una vana escenificación, que carece de toda eficacia sobre la determinación de la voluntad surgida aparentemente del debate público. El partido que cuenta con la mayoría parlamentaria introduce en el aparente debate público su voluntad privada, con intención de que quede convertida en voluntad popular sin sufrir modificación alguna, es decir, con intención de que la discusión pública resulte completamente irrelevante en la determinación de la voluntad popular. Esa voluntad particular no comparece en el parlamento como un punto de partida para el diálogo público, sino como una inamovible decisión, tomada previa y privadamente, que hace irreal la actividad parlamentaria.

En estas condiciones, se hace posible incluso que la decisión política surgida –aparentemente– del parlamento y que se presenta como voluntad popular, en realidad se deba principalmente –y hasta completamente– a un sujeto puramente privado, a alguien que no ostenta ninguna representación política: a quien, no siendo parlamentario, preside, no obstante, con fuerza y predicamento, el partido político dominante. El atisbo de este riesgo es quizá lo que late bajo la insistencia actual en la democratización interna de los partidos políticos. Esta insistencia es profundamente sintomática. En ella se refleja la sustitución del parlamento por los partidos políticos. La supresión del parlamentarismo a causa de la partitocracia, se intenta paliar mediante la democracia y el pluralismo internos de los partidos: mediante lo que parece ser un esfuerzo por situar en el interior de los partidos políticos aquello que ha quedado expulsado del seno del parlamento: un verdadero debate público. Pero, en verdad, la ausencia de parlamentarismo no puede ser compensada mediante la aplicación, a los partidos, de las características y exigencias que, en rigor, sólo corresponden al parlamento, a una institución pública y verdaderamente representativa del pueblo. Cómo se configure y determine una voluntad partidista –una voluntad particular– no es incumbencia del pueblo, y no altera en nada el hecho de que la aparente voluntad popular esté siendo, en realidad, configurada y determinada privadamente.

Cuando el parlamento se encuentra completamente dominado por los partidos políticos, y queda reducido a ser un escenario para la confrontación de éstos como bloques compactos, la deliberación pública desaparece porque la actividad parlamentaria acaba siendo convertida en una permanente campaña electoral. Todo debate parlamentario es, en el fondo, un debate *por el poder*, y no un debate para ejercer políticamente –en representación del pueblo– el poder: para configurar públicamente la decisión política. Esto provoca que, tanto los que defienden una proposición –que, en el fondo, es una decisión ya tomada–, como los que se oponen a ella, puedan no estar manifestando ni su posición auténticamente *política*, ni las verdaderas razones que fundamentan lo que sostienen públicamente, ya que hacer presentes estas razones equivale a hacer racionalmente vulnerable la posición adoptada por cada uno de ellos. Este modo de proceder constituye precisamente la negación de un rasgo esencial del gobierno plena y auténticamente político: que el hacer público el modo como funciona el

gobierno, no pone en peligro el gobierno mismo[47]. La imagen de radical oposición y desacuerdo, que los partidos ofrecen de sí mismos, puede que no responda a lo que verdaderamente concierne a la materia de las decisiones políticas, sino que responda exclusivamente a las exigencias de la permanente lucha por alcanzar el poder.

En un parlamento en el que –a consecuencia de la disciplina de partido– los grupos parlamentarios, como grupos de opinión común, se mantienen inalterados ante cualquier cuestión que se somete al debate, es seguro que no se está dando un verdadero debate parlamentario, una auténtica deliberación pública, pues es imposible que, respecto de todas y cada una de las cuestiones, la opinión de cada parlamentario coincida con la de otros parlamentarios que son siempre los mismos. Ese espectro en el que se organiza y diversifica la opinión, no puede responder realmente al significado en sí de la cuestión misma, a lo que ésta plantea de suyo, y a los diversos resultados que pueden obtenerse de una consideración razonable de ella. Ese espectro se debe en verdad a razones ajenas a la cuestión misma: se debe a las exigencias de una permanente campaña electoral entre partidos, que hace de todo debate parlamentario un debate por el poder.

Para que pueda haber auténtico debate y deliberación en el parlamento, es preciso que los parlamentarios no estén vinculados ni a su partido ni a sus electores. Sólo disponiendo de esta doble libertad, los parlamentarios están en condiciones de practicar un auténtico discurso racional, de conducirse en función de las capacidades deliberativas, propias y ajenas, actuando –todos y cada uno de ellos– como representantes *sólo* del pueblo y de *todo* el pueblo. De lo contrario, cada parlamentario actúa, en realidad, como representante de un partido político, y sometido a un mandato imperativo por parte del partido representado. Para ser real y efectiva, la condición de parlamentario, de representante del pueblo tiene que implicar la emancipación respecto de toda organización o colectividad que no sea el mismo y entero pueblo.

Esto implica concebir los partidos políticos como plataformas electorales, como organizaciones para la presentación aglutinada y fortalecida de candidatos; pero no, como instancias de directo poder político, ni como férreas formaciones parlamentarias. La existencia de verdadero parlamentarismo tiene que comportar necesariamente la diferenciación entre las agrupaciones electorales y las agrupaciones gubernamentales, entre los consensos para obtener el poder –la representación– y los consensos a la hora de ejercerlo, de tomar decisiones. La mediación ejercida por una auténtica deliberación conduce lógicamente a la modificación de las opiniones o puntos de vista iniciales, y es lógico que esta modificación dé lugar a agrupaciones que no son idénticas a las generadas por aquellas opiniones iniciales.

Como organización electoral, un partido político puede presentar un conjunto de candidatos, aglutinados bajo un mismo programa electoral. El contenido posible de este programa lo componen las ideas y opiniones que esos candidatos poseen en cuanto candidatos. En caso de ser elegidos tales candidatos, esas ideas y opiniones pasarán a ser

el modo de pensar con el que los nuevos representantes comparezcan en el parlamento, para iniciar la deliberación a partir de esas ideas y opiniones. El programa electoral sólo puede ser la expresión de cuál será el punto de partida de esos candidatos en el debate parlamentario, si efectivamente resultan seleccionados para participar en dicho debate. Un verdadero parlamentarismo implica necesariamente que un programa electoral no pueda pasar a ser un programa de gobierno, sin sufrir modificación alguna. La forma de pensar y querer de los representantes antes de participar en la deliberación, no puede ser idéntica a su forma de pensar y querer después de haber participado en la deliberación, si ésta es –claro está– una auténtica deliberación.

La misión que un programa electoral puede tener no consiste en anticipar y preestablecer en firme las decisiones políticas concretas que se tomarán si los candidatos que presentan ese programa resultan elegidos en número suficiente. Pretender que un programa electoral represente la predicción detallada de un programa de gobierno, es pretender que una elección de representantes constituya *de facto* un referéndum. Semejante pretensión encierra una profunda contradicción: la contradicción que supone seleccionar a quienes han de actuar como parlamentarios, arrebatándoles al mismo tiempo la actividad para la cual son seleccionados; la contradicción que supone proveer de adecuados agentes a un parlamento que, a la vez, es desprovisto de toda función y sustituido por el pueblo en su condición inmediata. Cuando a los representantes elegidos se les exige el cumplimiento escrupuloso de su programa electoral, se está pidiendo que el debate parlamentario sea completamente irrelevante, y se está sosteniendo que las decisiones políticas –la voluntad popular en cada caso– no necesitan estar configuradas públicamente. En definitiva, se está reclamando la suspensión del parlamentarismo: la supresión del parlamento como órgano vivo y efectivo de un régimen político.

La misión de un programa electoral sólo puede consistir en informar a los electores acerca de los candidatos que se presentan bajo ese programa: en informar acerca de cómo piensan y valoran; de cuáles son sus prioridades, sus preocupaciones principales y los centros de su atención; de cuáles son sus actitudes, disposiciones y capacidades, etc. Un programa electoral representa una caracterización general y común de un conjunto de candidatos, y da noticia a los electores de cuáles serían los puntos de vista iniciales, las perspectivas y consideraciones que se harían presentes en la deliberación pública si tales candidatos fueran elegidos. La función de un programa electoral es la que puede corresponder a la auto-definición de un partido político como organización electoral. Un pueblo que exige a sus representantes el cumplimiento exacto de su programa electoral, está induciendo a éstos a ejercer el poder de manera electoralista.

Un programa electoral constituye una propuesta acerca del punto de partida del debate público, acerca de las diversas perspectivas y enfoques que han de ser reconocidos como relevantes en la deliberación, pero no puede constituir una predeterminación de la meta de ese debate. Podría decirse que lo que corresponde a un programa electoral es proponer elementos para el establecimiento de una adecuada tópica

parlamentaria. La representación popular, ejercida por el parlamento, será más esmerada y completa en la medida en que, en la deliberación pública, se hagan presentes –como modos de consideración o puntos de vista relevantes– una selección más rica y acertada de rasgos, características y factores que componen la realidad viva e integral de un pueblo. Admitir en la deliberación pública la apelación a una serie de rasgos y dimensiones que el vivir colectivo de un pueblo presente, significa reconocer relevancia pública a los aspectos contenidos en esa serie, es decir, significa admitirlos como puntos de vista ilustrativos y pertinentes de cara a una deliberación pública que ha de ser la representación más fiel posible de ese mismo pueblo deliberando.

La realidad política de un asunto o cuestión, su significado real en cuanto ingrediente de un mundo común y político, depende de los diversos modos en que los miembros de ese mundo pueden quedar afectados por ese asunto, en virtud de las diferentes condiciones que posean unos miembros u otros. Tomar una adecuada decisión política sobre una cuestión, requiere considerar esta cuestión en su verdadera y global realidad política; y esto exige tener en cuenta las diferentes condiciones humanas presentes en la *polis*, que dan lugar a diversos modos de ser afectado por esa cuestión. Como no es posible tener en cuenta la totalidad de estas diferencias, es preciso hacer una selección que se estime acertada y suficiente. Y esta selección comprenderá las condiciones, características y dimensiones sociales que son incorporadas a la deliberación pública, como puntos de vista válidos y relevantes de cara a la captación de la realidad política de un asunto, y a la toma de una adecuada decisión política sobre tal asunto.

En la medida en que esa selección es incorrecta y sesgada; en la medida en que el parlamento se resiste a incorporar, como recursos argumentativos válidos, elementos de la realidad colectiva del pueblo que deberían ser incorporados a la deliberación; en esa misma medida, la representación política adquiere carácter oligárquico. La tendencia oligárquica que amenaza a la democracia representativa, ya fue diagnosticada por autores como Schumpeter y Michels[48]: el pueblo se limita a elegir una élite política que, progresivamente, puede cerrarse sobre sí misma y distanciarse de la realidad popular que debería representar. Para evitar este proceso degenerativo, es necesario que exista un auténtico y efectivo parlamentarismo, una configuración verdaderamente pública de la decisión política, y que este parlamentarismo sea socialmente permeable.

Reconocer la relevancia de la deliberación pública, el significado que tiene un verdadero parlamentarismo, y reconocer las implicaciones que se desprenden de éste, forma parte de la cultura política que ha de poseer un pueblo que cuenta –y quiere seguir contando– con un régimen político representativo. Y la disposición y capacidad para hacer efectiva esa deliberación, ese parlamentarismo, forma parte de la excelencia política de quienes han de representar a ese pueblo: de quienes representan al pueblo, sabiendo qué significa exactamente representar políticamente al pueblo. Saber –por parte del pueblo– para qué se elige a los representantes, y saber llevar a la práctica –por parte de los representantes– aquello para lo que han sido elegidos, forma parte de la virtud o

excelencia política que corresponde a un pueblo y a sus representantes.

---

[1]. Max WEBER, "La política como vocación", en idem, *Escritos Políticos*, II, Folios y Ediciones, México, 1982, pp. 308-310.

[2]. Michelangelo BOVERO, "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", en Norberto BOBBIO y Michelangelo BOVERO, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México, 1985, p. 45. Llama la atención que Bovero reconozca que la definición weberiana del poder supone necesariamente el Estado moderno, y que, sin embargo, siga sosteniendo que el poder constituye la materia o sustancia fundamental de la política, sin reparar en que el Estado moderno es también el supuesto necesario de esta última afirmación. Cfr. ibid., pp. 37 y 48.

[3]. Manfred RIEDEL, *Metafísica y Metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Alfa Argentina, 1976, pp. 11-12.

[4]. Max WEBER, *op. cit.*, pp. 310-311.

[5]. *E.N.*, 1160 b 28.

[6]. Alvaro d'ORS, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, p. 124. En realidad, d'Ors aplica el primer par de términos al *poder*, y el segundo par a la *potestad*. Sin embargo, pienso que distinguir *fuerza* y *poder* es –desde un punto de vista político– más preciso e ilustrativo que distinguir *poder* y *potestad*, y quizá expresa mejor lo que el mismo d'Ors está queriendo significar con las distinciones que establece.

[7]. Bernard CRICK, *In Defence of Politics*, Penguin Books, 1964, p. 172.

[8]. Helmut KUHN, *El Estado. Una exposición filosófica*, Rialp, Madrid, 1979, p. 346.

[9]. *Ibid.*, p. 70; Bernard CRICK, *op. cit.*, p. 27.

[10]. *Política*, 1276 a 6-14.

[11]. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 3, ad. 1.

[12]. Guglielmo FERRERO, *El poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 19, 41 y 54.

[13]. *Ibid.*, pp. 33, 34 y 46.

[14]. *Política*, 1285 a 25.

[15]. Una exposición histórica y sistemática de esta distinción orsiana, puede encontrarse en: Rafael DOMINGO, *Teoría de la "auctoritas"*, Eunsa, Pamplona, 1987.

[16]. Norberto BOBBIO, "El poder y el derecho", en N. BOBBIO y M. BOVERO, *op. cit.*, pp. 34-36.

[17]. G. FERRERO, *op. cit.*, pp. 57 y 229.

[18]. Norberto BOBBIO, *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, p. 26.

[19]. Yves R. SIMON, *A General Theory of Authority*, University of Notre Dame Press, 1980, p. 147.

[20]. Thomas PAINE, *Common Sense*, Penguin Books, 1979, p. 65.

[21]. Jean L. COHEN and Andrew ARATO, *Civil Society and Political Theory*, The M.I.T. Press, Cambridge, 1992, pp. 225 y ss.

[22]. Carl SCHMITT, "Teología Política", en idem, *Estudios Políticos*, Cultura Española, 1941, p. 79.

[23]. Yves R. SIMON, *op. cit.*, pp. 44-47.

[24]. Robert SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 106. También: Yves R. SIMON, *op. cit.*, pp. 40-41.

[25]. *EN*, 1142 b 26-28.

[26]. *Política*, 1295a 40, 1276b 3.

[27]. *Retórica*, 1366a 10-15.

[28]. *Política*, 1297b 35 - 1298a 3.

[29]. Alfredo CRUZ PRADOS, "La *Política* de Aristóteles y la democracia" (I y II), *Anuario Filosófico*, vol. XXI (1988), n. 1, pp. 9-34 y n. 2, pp. 9-32. Lo que expongo en los párrafos siguientes se basa en este trabajo anterior. Me permito remitir al lector a esa publicación, como única referencia para estas líneas.

[30]. *Política*, 1282b 25 - 1283a 10.

[31]. *Política*, 1309b 32-35. El subrayado es mío.

[32]. Alfredo CRUZ PRADOS, *op. cit.*, n. 2, pp. 20-21, 28, 31-32.

[33]. *Política*, 1287a 16-20.

[34]. Carl SCHMITT, *op. cit.*, p. 35.

[35]. Bernard CRICK, *op. cit.*, p. 62.

[36]. *Política*, 1318b 33 - 1319a 5.

[37]. *Política*, 1271a 40.

[38]. Harvey C. MANSFIELD, *Taming the Prince. The ambivalence of Modern Executive Power*, The Free Press, New York, 1989, pp. 76-77.

[39]. Norberto BOBBIO, *op. cit.*, p. 159.

[40]. Bernard CRICK, *op. cit.*, pp. 178-179.

[41]. Angel LÓPEZ-AMO , *El poder político y la libertad*, Rialp, Madrid, 1957, p. 95.

[42]. Desde esta perspectiva, cabe apreciar lo paradójico que resulta la presencia, en una democracia representativa, de una figura denominada "defensor del pueblo". La función de esta figura sí que consiste en una *representación*, en una procuración ante una tercera instancia; pero, lógicamente, esta última no puede ser, a su vez, la representación del pueblo: la representación del *mismo pueblo* que el "defensor del pueblo" re-presenta.

[43]. Bernhard KNAUSS, *La polis. Individuo y estado en la Grecia antigua*, Aguilar, Madrid, 1979, p. 226.

[44]. Hannah ARENDT, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, pp. 79 y 112.

[45]. R. SUNDARA RAJAN, *The primacy of the political*, Indian Council of Philosophical Research and Oxford University Press, New Delhi, 1991, p. 180. Cabe afirmar, por tanto, que lo que llamamos habitualmente "opinión pública" no es otra cosa que *opinión privada sobre lo público*.

[46]. Helmut KUHN, *op. cit.*, p. 144.

[47]. Bernard CRICK, *op. cit.*, p. 184.

[48]. J. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper and Row, New York, 1950; Robert MICHELS, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, The Free Press, New York, 1961.

Índice

CAPÍTULO I: INSUFICIENCIA DE LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS ACTUALES 10

1. La irrealidad del liberalismo 10
2. La lógica del Estado moderno 30
3. El comunitarismo y la política de la diferencia 38
4. La doctrina de la sociedad civil 48
5. La necesidad de rehabilitar las categorías políticas "republicanas" 56

CAPÍTULO II: LA RACIONALIDAD POLÍTICA COMO RACIONALIDAD PRÁCTICA 69

1. La disolución moderna del saber político 70
2. El "ethos" común: condición de la racionalidad práctica 84
3. El agente: sujeto del conocimiento práctico 91
4. El conocimiento práctico como apelación a un "ethos" personal 98
5. La conformidad entre el "ethos" subjetivo y el "ethos" objetivo 104
6. "Ethos" y "logos" en el arte de la retórica 110

CAPÍTULO III: DE LA ÉTICA DE LA VIRTUD A LA ÉTICA POLÍTICA 119

1. La norma al servicio de la virtud 121
2. La impracticabilidad de la ética kantiana: es imposible obrar por la ley 126
3. El virtuoso obra por inclinación 130
4. La virtud: apetencia y competencia 136
5. La mejor forma de amor propio. El carácter social de la moral 141
6. La perfección ética como perfección ciudadana: la supremacía de la ética política 149

CAPÍTULO IV: EL ETHOS POLÍTICO 160

1. La "polis" como "ethos" supremo 161
2. La invalidez de toda concepción compositiva de la "polis" 167
3. Un "ethos" supremo y necesariamente limitado 180
4. Acción política y autoconfiguración 186
5. ¿Cabe un juicio ético sobre la "polis"? 193
6. Acción política e institución 201

CAPÍTULO V: LA ESPACIALIDAD DEL ETHOS POLÍTICO 210

1. La "polis": una comunidad que comparte el orden de un espacio 211
2. El "lugar" del hombre: un espacio físico elevado a la condición de "ethos" 218
3. La ciudad, el habitar y el ciudadano: las tres formas de la integración humana 224
4. La medida del tiempo de un orden del espacio 230
CAPÍTULO VI: LO PÚBLICO Y LO PRIVADO 247
1. Las razones políticas de una distinción política 247
2. El fundamento político de la ética económica 263
CAPÍTULO VII: LO POLÍTICO Y LO JURÍDICO 278
1. La esencial politicidad del derecho 280
2. El dominio colectivo: fundamento de la propiedad 288
3. La vinculación entre derechos y bienes comunes, frente al liberalismo 295
4. Crítica de la doctrina sobre los derechos humanos 305
CAPÍTULO VIII: RAZÓN Y FORMA DEL PODER POLÍTICO 322
1. El poder político: el poder de la "polis" 322
2. Legitimidad y necesidad del poder 333
3. El régimen político 348
4. Democracia y representación 357